This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

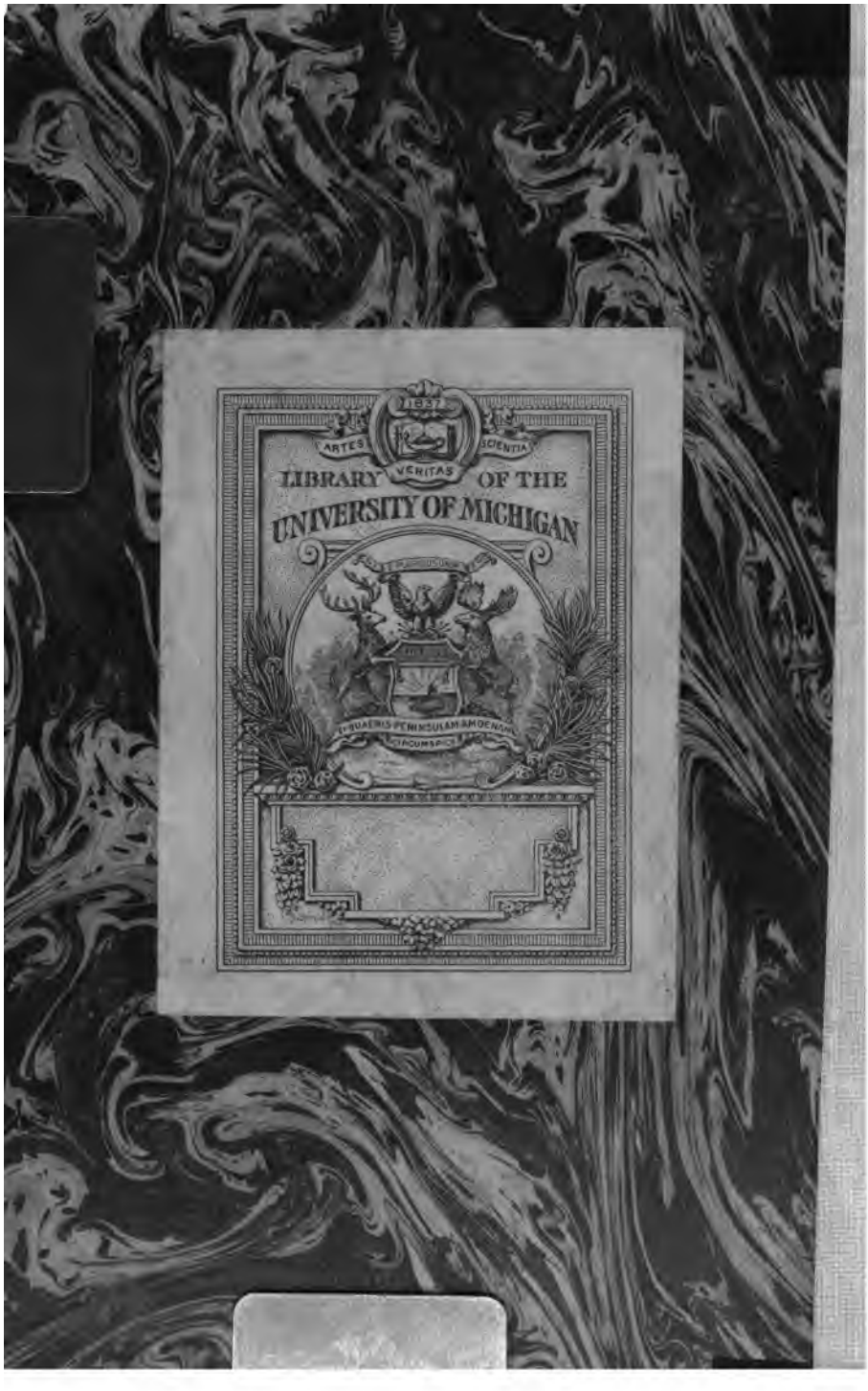
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 964,401

Die Probleme der Romantik

Grundfragen der Gegenwart

Oscar Ewald


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

830.7
E94

Romantik und Gegenwart

Von

Oscar Ewald

Erſter Band:

Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart

Berlin
Ernſt Hofmann & Co.
1904

Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart

von

Oscar Ewald

Berlin
Ernst Hofmann & Co.
1904

Nachdruck verboten.
Übersetzungsrecht vorbehalten.

Den Manen

Immanuel Kants

zum hundertſten Todesjahre

167433

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . XI—XIX

I. Das Problem des Staates.

Friedrich Gentz.

1. Allgemeines: Romantik und Realismus. — Kosmopolitismus und Nationalismus. — Rationalismus und Mystik. — Die beiden Methoden der Historie. — Individualistische und soziologische Methode. — Gentzens Bedeutung . . . . . 1—10

2. Persönliches: Vielseitigkeit. — Dilettantismus. — Polyhistorie. — Philosophie und Polyhistorie. — Moderner Dilettantismus. — Vielseitigkeit als Grundzug der Romantik. — Einheitscharakter der romantischen Kultur. — Die Selbstbeobachtung als Korrelat der Vielseitigkeit. — Gentzens Erotik. — Sein Unsterblichkeitsbedürfnis. — Kultur und Unsterblichkeitsbewußtsein . . . . . 10—24

3. Romantik und Staat: Das Staatsproblem. — Rationalismus und Konservatismus. — Gentzens Kulturprogramm. — Sein Verhältnis zur französischen Revolution. — Der Gesellschaftsvertrag. — Gentz und Burke. — Gentzens Staatstheorie. — Historische Entwicklung der Staatsidee. — Staat und Klerus. — Entwicklung des Liberalismus. — Die französische Revolution. — Die Romantik und die Staatsidee. — Kant, Fichte und Hegel. — Der Sozialismus. — Die Reaktionären. — Resumé . . . . . 24—45

4. Staat, Kirche, Fortschritt und Individualismus: Staat und Kirche. — Individualismus. — Staat und Fortschritt. — Nietzsches Wort über den Staat. — Spencer und Rousseau. — Staat und Individualismus. — Der antiindividualistische Charakter

des Staates. — Der Staat als Kulturwart. — Staat, Kultur und Individualismus. — Der Individualismus in Wissenschaft, Kunst und Religion. — Individualismus und Antiindividualismus: die Antinomie im Staatsbegriffe. — Schlichtung der Antinomie. — Genie und Menge. — Wesen des Gesetzes. — Der Staat als sittliches Institut. — Staat und Selbsterhaltungsinstinkt. — Ethische Wertung. — Staat und Genie. — Staat als Abstraktion. — Das Weib und der Staat. — Staat und Judentum. Der Zionismus. — Kirche und Individualismus. — Staat und Kirche. — Entartung der Kirche. — Kirche und sinnliche Realität. — Die Frage, ob ein Fortschritt bestehe. — Der Fortschritt bei Masse und Genie. — Fortschritt und Individualismus . . . . . 45—73

II. Das Problem der Kunst.

Christian Dietrich Grabbe.

1. Das alte und neue Deutschland: Literarische Revolution. — Die Epigonen. Spielhagen und Heyse. Idealismus und Materialismus. — Reuter, Groth, Anzengruber. — Die Heimatskunst. — Richard Wagner und Hebbel. — Nietzsche . . . . . 74—85

2. Weltanschauung: Grabbe und die Moderne. — Grabbe und die Kritik. — Don Juan und Faust. — Grabbe und Lenau. — Grabbe und das Faustproblem. — Grabbes Don Juan. — Das Don Juanproblem. — Don Juan und Dante. — Scherz, Ironie, Satire . . . . . 85—94

3. Die historische Dichtung: Kunst und Historie. — Die Historie als Mittel und Selbstzweck . . . . . 94—96

4. Der Geist der Epik und Dramatik: Milieu und Subjekt. — Die Stimmungskunst. — Das Tragische. — Das soziale Drama. — Sozialismus und Individualismus in der modernen Kunst . . . . . 96—101

5. Naturalismus und Symbolismus: Kunst und Spieltrieb. — Subjekt und Kunst. — Lyrik und Stimmungskunst. — Schwäche der Stimmungskunst. — Stimmungskunst und Gedankendichtung. — Stimmung und Symbol. — Das Tragische in der Romantik. — Das Schuldproblem der romantischen und der modernen Kunst . . . . . 101—110

6. Grabbe als Epiker: Grabbes Dramen. — Verismus und Naturalismus. — Grabbe kein Verist. — Grabbe als Impressionist . . . . . 110—116

7. Impressionismus und Naturalismus: Die moderne Ästhetik als Atavismus. — Naturalistische und impressionistische Darstellung. — Grabbe und der konsequente Naturalismus. — Grabbe und die Romantik. — Grabbe und Hebbel. — Ausblick . . . . 116—121

III. Das Problem der Religion.
Nikolaus Lenau.

1. Weltanschauung: Lenau und die Literarhistorie. — Das Religionsproblem. — Einheitlicher Geist der Lenau'schen Lyrik. — Lenau und die Moderne. — Lenau und Heine. — Die romantische Ironie.. — Savonarola. — Das Problem des Judentums . . . 125—134

2. Renaissance und Romantik: Die Renaissance. — Die mittelalterliche Weltanschauung. — Michelangelo und Raffael. — Mutterschaft und Ästhetik. — Raffael. — Die Kunst das Symbol der Ethik. — Die Phrase der Weltbejahung. — Giordano Bruno. — Das Unendlichkeitsproblem. — Tragischer Geist der Renaissance. — Sensualismus und Renaissance. — Renaissance, Romantik, Gegenwart . . . . . 134—145

3. Die Entwicklung der Lenau'schen Weltanschauung und Kunst unter dem Gesichtspunkte des religiösen Problems: Natur und Erotik. — Pessimismus. — Christentum und Heidentum. — Mystik und Rationalismus. — Das Faustproblem. — Mord und Liebe. — Wille zur Macht und Freiheit. Realismus. — Fahnenflucht. — Faustens Verhängnis und Schuld . . . . . 145—156

4. Die Religion der Zukunft: Liberalismus und Religion. — Reaktion und Indifferentismus. — Religion und Kulturbewußtsein. — Christentum und Antisemitismus. — Persönlichkeit und Idee. — Das religiöse Genie. — Die Sendung Mosis. — Politik und Religion. — Religion und Ethik. — Religion und Offenbarung. — Christentum und Buddhismus. — Pantheismus. — Religion und Persönlichkeit. — Abhängigkeit. — Autonomie. — Das dritte Reich. — Das Judentum und die neue Religion. — Kant und Fichte. — Hegel und Feuerbach. — Der Sozialismus. — Die Religion der

Menſchheit. — Menſchheit als Idee und als Gattung. — Fecondité. — Die Religion der Menge. — Idee der Menſchheit und Freiheit. — Das Ideal des Religionsſtifters . . . . . 156—186

IV. Das Problem der Erotik.

Heinrich v. Kleiſt.

1. Traum und Wirklichkeit: Kleiſt und die Gegenwart. — Ideal und Wirklichkeit. — Traum und Leben . . . . . 187—192
2. Liebe: Liebe und Sexualität. — Sexualismus in der neuen Kunſt. — Richard Dehmel. — Die beiden Grundformen der Erotik. — Dante und Kleiſt. — Erotik als Wille zum Wert. — Erotik und Individualismus. — Zerſtörungstrieb. — Pentheſilea. — Liebe und Lüge . . . . . 193—203
3. Selbſtmord und Liebestod: Der Selbſtmörder. — Liebestod. — Selbſtmord als Konſequenz. — Einſamkeit und Erotik . . . . . 203—206
4. Einſamkeit: Kleiſt und Napoleon. — Die Einſamkeit des Eroberers. — Verbrecher und Eroberer. — Idealismus und Einſamkeit. — Der naive Realismus. — Einſamkeit und Individualismus. — Das Problem des Individualismus als Problem der Einſamkeit. — Der einſame Menſch. — Staat, Kunſt, Religion und Erotik als Projektionen. — Reſumé. — Romantik und Wert. — Romantik und Individualismus . . . . . 206—220

Einleitung.

Wenn Bücher zweideutig oder mehrdeutig ſind, ſo iſt das ſicherlich kein Beweis ihres Unwertes; aber der Verfaſſer muß dann ſeinem Publikum wegweiſend zur Seite treten.

Das iſt der Grund, der mich beſtimmte, der vorliegenden Schrift ein Geleitſchreiben auf den Weg mitzugeben. Ich wollte damit Irrtümern formaler und inhaltlicher Natur, die nicht eben fern gelegen waren, vorbeugen. Dieſe Irrtümer laſſen ſich unſchwer überſchauen. Zunächſt nämlich könnte man glauben, ein literarhiſtoriſches Werk vor ſich zu haben, eine Darſtellung der Romantik, jener Kulturbewegung alſo, die etwa anno 1780 ihren Anfang nahm und anno 1830 aufhörte. Und dieſe fünf Dezennien wären es dann, in denen man den Gegenſtand der folgenden Unterſuchungen zu ſehen hätte.

Das hieße indeſſen, ſich jedes Verſtändnis meines Buches von vornherein verſchließen. Kein rein antiquariſches Intereſſe hat ſeine Entſtehung bedingt, kein hiſtoriſcher Tatſachendurſt, ſondern völlig aktuelle Geſichtspunkte. Was ich unverweilt im Auge behielt, war die Gegenwart, und nichts anderes als die Gegenwart. Und ſo iſt es freilich nicht für den Tag, wohl aber für die Zeit geſchrieben.

Der Hauptgedanke, der mich leitete, war der folgende: Unerläßliche Vorausſetzung jeder echten, urſprünglichen Kultur iſt ein ſtarkes Kulturbewußtſein: die Erkenntnis der Werte, die eben das

Wesen der Kultur erschöpfen. Unserer Zeit ist dieses Kulturbewußtsein entschwunden. Sie ist unendlich anschmiegsam und nichtsdestoweniger unendlich eigensinnig und anspruchsvoll. Sie hat alle denkbaren Stilarten rezipiert, aber keine neue geschaffen. Sie hat sich selber in allen Vergangenheiten gesucht und — verloren. Und immer noch wähnt sie sich selber eins und ungeteilt zu gehören.

Es gibt Zeiten von überquellender Fruchtbarkeit, in denen sich mit einem Male die latenten Kräfte von Jahrhunderten zu entladen scheinen. Hier drängt sich das mächtigste Wollen und Können der Menschheit gleichsam in einen kurzen Augenblick zusammen. Und es gibt Zeiten, die anscheinend nichts Großes hervorbringen, weil sie das Große erst vorbereiten. In diesen wird in tiefer Stille die Saat gelegt, in jenen das Erntefest gefeiert. Es gibt mit einem Wort eine Kultur des Vorfrühlings und des Hochsommers.

Allein in diesen beiden Typen ist der Inhalt des Kulturbegriffes noch keineswegs erschöpft. Es gibt auch Zeiten, die nicht schaffen und die nicht vorbereiten. Und dennoch wäre es ungerecht, in ihnen gleichsam leere Zwischenräume, müßige Intervalle zu erblicken. Sie haben weder vom Geiste der Vergangenheit empfangen, noch den Willen der Zukunft befruchtet. Aber zwischen beiden erwächst ihnen eine neue Aufgabe: Sie haben ein Erbe zu verwalten.

Eine solche Zeit ist die unsrige. Das Erbe, das ihr zugefallen ist, um es kurz zu sagen, ist das Erbe der Romantik. Dafür den Beweis zu erbringen, ist Zweck dieses Buches.

Ich behaupte zunächst also, daß unsere Zeit von der Romantik abhängig ist. Daß sie überhaupt in naher Beziehung zu ihr steht, wird niemand leugnen, der sich dem fiebernden Wechsel der Tagesmoden gegenüber sein eigenes Urteilsvermögen bewahrt hat. Denn selbst äußerlich, in den Programmworten, die in den breiten Schichten der mittleren

Bildung kursieren, in den sozialen Umgangsformen, in allen Nüancen der Stilgebung, wie sie nicht zuletzt in der Phraseologie der Journale Ausdruck erhält, herrscht jene Duplizität von Mystik und Realismus, von Intuition und Analyse vor, in der man nicht ganz mit Unrecht das Wesen der Romantik zu erblicken sich gewöhnt hat. Aber wie hat man diese Beziehung mißdeutet, wie hat man sich bemüht, unsere Unabhängigkeit und Originalität zu dokumentieren! Man hält die Romantik für die Vorbereitung, für ein bescheidenes Vorspiel unserer Kultur. Ihre Größen nennen wir unsere Vorläufer: das Selbstbewußtsein der Gegenwart fließt gleichsam auf die Vergangenheit über und gönnt auch dieser einen Teil ihres Ruhmes. Wir wähnen uns so überreich, daß wir auch den Altvordern etwas davon abgeben zu können glauben, um uns wieder in diesem Widerschein unserer Herrlichkeit zu sonnen. Hat man nicht Goethe den Vorgänger Darwins, Fichte und Hegel die Karl Marxens genannt? Darin aber liegt jene völlige Wertverdrehung, die unser Kulturbewußtsein verdunkelt.

Abhängig sind wir und abhängig sind unsere Probleme: von denen der Romantik. Als solche Probleme erschienen mir besonders Evolutionismus, Naturalismus, Symbolismus und Sozialismus, sowie andere geschichtsphilosophischer sowie individualistischer Natur. Alle aber ließ ich in dem gemeinsamen Grundproblem des Individualismus einmünden, da in ihm Gegenwart und Romantik am innigsten zusammenhängen. Dieses habe ich nacheinander im Staatsproblem, im Problem der Kunst, im Religionsproblem und im erotischen Problem zu erfassen gesucht. Sie alle sind die „Probleme der Romantik", und das sind zugleich die Probleme der Gegenwart.

Dies war also zum ersten meine, nicht im entferntesten literarhistorischen Zwecken dienende Aufgabe. Ich wollte die modernen Probleme, die teils, freilich gründlich verseichtigt,

auch an der oberen Schicht der europäischen Bildung lagern, teils mehr in der Tiefe gesucht werden mußten, in ihrem geistigen Zusammenhang, in ihrer höheren Einheit erfassen und in ihren geschichtlichen Entstehungsbedingungen gleichzeitig ihre Realgründe entdecken. Ihre höhere Einheit glaube ich im Problem des Individualismus erfaßt zu haben, ihre tiefsten Gründe in der Kultur der Romantik.

Der Individualismus ist ja dasjenige, wonach die moderne Generation am lautesten verlangt, und was, wie ein Irrlicht, sie in die seltsamsten Extreme verlockt, ohne darum greifbarer und realer zu werden.

Der moderne Mensch perhorresziert den Staat, weil er durch ihn das Individuum gefährdet wähnt. Aber auch, wo er für ihn eintritt, will er diese Stellungnahme bezeichnenderweise damit vor der anders denkenden Majorität rechtfertigen, daß er ihn für vereinbar mit den individualistischen Prinzipien erklärt. Der moderne Mensch kann auch in der Kunst nicht genug Aufhebens machen mit dem Rechte der schaffenden Persönlichkeit, ihren Stoff nach freiem Belieben zu formen, überhaupt seine Unabhängigkeit nicht allein von der Tradition und der öffentlichen Meinung, sondern auch vom Objekte seiner Darstellung zu wahren, immer über seinem Stoff erhaben zu bleiben. L'art pour l'art: was ist das anderes als jener zügellose Individualismus in eine vielsagende und eben deshalb vielleicht nichtssagende ästhetische Formel gekleidet?

Der moderne Mensch gibt sich ebenso in religiösen Fragen gerne als Individualist, möchte wenigstens dafür gelten. Der bisweilen beinahe mit ungeschminkten Parvenüallüren zur Schau getragene Atheismus soll im allgemeinen das Unabhängigkeitsbewußtsein des freien Subjektes dokumentieren. Es ist Haß, Mißtrauen gegen ein höheres Gesetzesprinzip darin, etwas von den Instinkten des Libertiners, der sich für jahrelange, zwangsweise Unterordnung

revanchieren möchte. In der „Aufklärung" der Meisten liegt Ranküne. Sie glauben, daß ihnen ihr persönlicher Wert entzogen oder vorenthalten wurde, solange man über sie als Bürger der Sinnenwelt noch das Reich Gottes stellte.

Endlich in punkto Erotik: da forciert der moderne Mensch seinen Individualismus bis ins Unerträgliche. Das ist freilich eher ein Kapitel für Satyriker als für Psychologen, die ernst bleiben sollen. Alles was heute in der Pose des Vollmenschentums schwelgt — wovon zu reden sich noch reichlich Gelegenheit zeigen wird — was sich krampfhaft zur Herrennatur aufbläht, um nicht als quantité négligeable beiseite geschoben zu werden, all das weiß seinen individualistischen Überschuß erotisch zu verwerten. Erotischer Individualismus ist diesen Gesellen nichts anderes, als der stupide Stolz, von jeder tieferen Liebe, von allem, was in ihr groß, erhaben, dämonisch und problematisch ist, unberührt zu bleiben. Ein hochmoderner Schriftsteller, der freilich, was Flachheit und Unreinlichkeit anlangt, sich schon lange die Führerrolle gesichert, hat dergleichen Banalitäten als „Anatolismus" verherrlicht. Wer sich das Weib zum „Weibchen" modelt und seiner abgründlichen Verachtung desselben damit Ausdruck gibt, daß er ihm gegenüber zum Männchen wird, zum Organe der reinen Sexualität, wird hier als Vollmensch gefeiert. Daß dieser Phalluskult in demselben Deutschland aufblühen durfte, dem Richard Wagner wenige Dezennien vorher seinen „Tristan und Isolde" geschenkt hatte, ist eines von jenen kulturellen Degenerationssymptomen, deren Diagnose ich im folgenden stellen will.

Trotz des unverkennbaren sozialen Zuges, der heute durch die Massen geht und sich sogar der führenden Größen im weitesten Umfang bemächtigt hat, steht der Individualismus überall als aktuelles Tagesprogramm, als Losungswort der Zeit im Vordergrunde. Ich habe freilich angedeutet, daß es damit vielfach im Argen liegt: daß die Phraseologie davon Besitz ergriffen hat und dieses so abgründlich tiefe phi-

losophische Problem für die breite Menge zurechtzumodeln beginnt. Darum suchte ich nach einer Kultur, die sich von solcher Popularisierung und Korrumpierung ihrer Werte frei gehalten hat. Ich finde aber alle Probleme, deren Analyse ich vorher in Aussicht stellte, das Problem des Staates, der Kunst, Religion und Erotik und ihre Beziehung zum Urproblem des Individualismus in viel reinerer und ursprünglicherer Form bei den Vertretern des romantischen Zeitalters; die Romantik scheint mir somit den Schlüssel zu unserer Kultur zu enthalten.

Um der Gegenwart willen habe ich also die Geister der Vergangenheit heraufbeschworen; freilich: aber zweitens auch gegen die Gegenwart. Ich will nicht leugnen, daß meiner Schrift eine entschieden polemische Absicht zu Grunde liegt. Es galt mir ja, mit manchem gründlich aufzuräumen, was heute zu den Lieblingsvorurteilen des großen Publikums zählt. Alle jene geistigen Verrenkungen, zu denen ein falscher Individualismus, von der Art, wie ich ihn früher charakterisiert habe, Anlaß gab, hatte ich einer schonungslosen Kritik zu unterwerfen. In diesem Sinn ist meine Untersuchung eine Streitschrift und will als solche beurteilt sein.

Wogegen sich meine Polemik zunächst richtete, das ist die Begriffsverwirrung, die zurzeit kultiviert wird. Man schwelgt in vielsagenden Worten und bloß in den seltensten Fällen gibt man sich über deren wahre Bedeutung Rechenschaft. Dies habe ich der Reihe nach hinsichtlich des Staates zu zeigen gesucht, hinsichtlich des Sozialismus und ähnlicher Doktrinen, die heute in der Luft hängen, weiter im Bereich der Kunst, wo Symbolismus und Naturalismus einander befehden, ohne über ihre eigenen Tendenzen sich im klaren zu sein, dann in der Religion und in der Sphäre der Erotik. Überall hat sich ergeben, daß dem modernen Menschen eine eigentliche Weltanschauung, im Sinne eindeutiger Erkenntnis, völlig abhanden gekommen ist. Er tastet

im Dunklen weiter und nennt das tiefſinnige Myſtik und ſchöpferiſche Intuition.

Am ärgſten aber irrt er dort, wo er Individualiſt zu ſein wähnt. Das eigentliche Weſen dieſes folgenſchwerſten Kulturirrtumes kann ich hier nicht vorwegnehmen; es muß ſich aus dem Weiteren von ſelber ergeben. Bloß in Umriſſen will ich es hier andeuten. Es iſt gemeiniglich eine Verwechslung von Freiheit und Willkür, von Macht und Wert, zu der der dominierende Geiſt des Zeitalters, Friedrich Nietzſche, ſelber nicht das Wenigſte beigetragen hat. Der Menſch, der kein Geſetz, keine Pflicht achtet, wähnt heute Perſönlichkeit zu ſein. Der Libertiner brüſtet ſich frech mit Herrenrechten. Daß das echte Kennzeichen der großen, der ſtarken Individualität eben das iſt, ſich ſelber zu binden, zu beherrſchen, ſich ſein eigenes Geſetz, wohlgemerkt als Geſetz, nicht als freies Belieben, aufzuſtellen, wird verkannt. Man mißt die Bedeutung der Perſönlichkeit an dem Maße, in dem die andern unter ihr *leiden*, man identifiziert alſo Egoismus und Individualismus. Wogegen hier gezeigt werden ſoll, daß der *wahre Individualiſt* auch der vollkommene *Altruiſt* iſt.

Was ich in meinem Nietzſchebuch ganz allgemein, abſtrakt unternahm, die Beſtimmung des Begriffes der *Perſönlichkeit*, in ihrer Bedeutung für die Ethik, das ſuche ich auch hier, allein in konkreter Darſtellung, mit Bezugnahme auf die herrſchenden Anſichten zu erreichen. Ich ſuche das Individuum im Staate, in der Kunſt, in der Religion und in der Liebe. Allein ich ſuche es nicht dort, wo die Mode von heute es ſucht.

Dieſe Reihenfolge der Probleme enthält zugleich eine Klimax der Probleme. Ich meine, das Problem des Individualismus ſchält ſich aus ihnen immer reiner heraus. Im Staate iſt es noch verhüllt, um Hegeliſch zu ſprechen, mit gegenſätzlichen Beſtimmungen behaftet. In der Kunſt kommt es freier zur Abhebung, noch mehr in der Religion, während

es erst in der Erotik, in der Frage nach der Bedeutung von Zweiheit und Einsamkeit seinen Höhegrad erreicht. Diesen Sinn also hat es zunächst, wenn ich eine Kultur in Problemen darzustellen bestrebt bin.

Das, was ich drittens unverrückt im Auge behielt, war das Methodologische der Schrift. Überzeugt, daß Form und Inhalt nicht dualistisch auseinandergehen, sondern eine innere Einheit bilden, daß aus der Form die Idee nicht weniger als aus dem Inhalt schöpft, habe ich auch formal, also methodologisch meinen Gegenstand ins klarste Licht zu setzen gesucht. Darum habe ich Staat, Kunst, Religion, Erotik nicht so schlechtweg nebeneinander aufgepflanzt, sondern eines aus dem andern zu entwickeln versucht.

Da könnte Eines Wunder nehmen, daß eben dem Individualismus damit schlecht gedient sei, wenn man die Individuen den Problemen unterordnet, wie ich es nacheinander hinsichtlich Gentzens, Grabbes, Lenaus und Kleistens ausgeführt habe. Dieser Einwand ist aus folgenden Gründen abzuweisen. Einmal will ich in den vorliegenden Untersuchungen eben den Nachweis erbringen, daß dem Werte der Persönlichkeit keineswegs Eintrag geschieht, wenn man sie zu Vertretern von Problemen macht, daß es sogar die Koinzidenz von Idee und Individuum ist, die ihr eigentliches Wesen ausmacht. Dann aber konnte diese Anschauung hier umso eher Platz greifen, als alle die Männer, von denen ich handle, ihren Problemen nicht gewachsen waren, sozusagen unterhalb derselben standen: umsomehr verschob sich der Schwerpunkt nach der Seite des Problemes.

Außerdem wollte ich ja die Probleme der Gegenwart auf die der Romantik zurückführen, und keinerlei Individualpsychologie treiben. Wenn für diese nichtsdestoweniger manches abfallen konnte, so ist das bloß ein Argument mehr für die Richtigkeit meiner Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit.

Erſt in vierter Reihe wäre als Zweck meiner Arbeit ein literarhiſtoriſcher Nebengeſichtspunkt zu nennen. Da wird Eines Befremden erregen: daß die Romantik, die Probleme der Romantik an Männern illuſtriert wurden, die gar nicht eigentlich Romantiker waren. Solches habe ich ja ſelber bei Gentz, Grabbe, Lenau, ſogar bei Kleiſt gezeigt. Aber alle dieſe Männer haben *ihre beſtimmte Beziehung* zur Romantik, und darum können ſie zu deren zweckmäßiger Analyſe herangezogen werden.

Meinem Buche wünſche ich, daß es erſt ehrlich bekämpft, ſodann ehrlich verſtanden werde. Meinem Publikum aber wünſche ich dasſelbe, was ich mir bei Abfaſſung des Buches gewünſcht habe: daß es durch Selbſterkenntnis reifer und beſſer werde.

I.

Das Problem des Staates.

Friedrich Gentz.

1. Allgemeines.

Vor nicht allzu langer Zeit noch mochte der als reaktionär oder wenigstens unzeitgemäß gelten, dem die Romantik mehr bedeutete als eine literarische und aktuelle Kuriosität, die man glücklich hinter sich hatte. Man war so übermäßig stolz auf seine „Aufklärung", war seines Sieges über die Gespenster der mondbeglänzten Zaubernacht so sicher, daß man den Liberalismus Triumphator am liebsten sogleich in Permanenz erklärt hätte. Aber der totgeglaubte Gegner bewies weit höhere Lebenskraft, als man ihm zutraute. Die Romantik hat alle Stürme der realistischen und naturalistischen Ära überdauert, die sie anfangs verheerend an der Wurzel zu fassen drohten, um allmählich in tiefste Windstille überzugehen. Ich halte es für ein überflüssiges Beginnen, im besonderen darauf hinzuweisen, wie verwandt wir uns heute mit den Denkern jener Tage fühlen, wie sehr wir abermals nach einer Periode des erbittertsten Widerstandes in Abhängigkeit von ihnen geraten sind. Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie bekunden die gleiche Tendenz: so daß im vollen Sinn des Wortes von einer Renaissance der Romantik gesprochen werden darf.

Indessen, was wir Romantik nennen, ist ein dunkles Etwas, ein unbestimmter Gefühlston eher als ein klar erfaßter und aufgenommener Begriff. Es ist das und jenes, beinahe für

jeden ein anderes, wenn auch freilich die Charakteristik, die Gefühlsbetonung bei allem Wechsel des Inhalts die gleiche bleibt. Fragt einen derer, die das Wort, sei es rühmend oder schmähend am häufigsten im Munde führen, um eine Definition; und ihr könnt dessen sicher sein, daß er höchstens vage persönliche Eindrücke wiedergeben wird.

Dem vulgären Sprachgebrauch folgend, pflegt man Romantik und Realismus als die unvereinbaren, antipolaren Gegensätze einander gegenüber zu stellen. Der Romantiker soll nach dieser Doktrin der Außenwelt ein geringeres Interesse entgegenbringen und die wesentlichen Bestimmungen seines Weltbildes dem eigenen Ich entnehmen; der Realist soll den Elementen der sinnlichen Wirklichkeit die ungeteilte Aufmerksamkeit zuwenden und das Spiel der Einbildungskraft unter der strengen, andauernden Kontrole des jenen Vorgängen zugekehrten wachen Bewußtseins halten. Bei jenem übernehme die Phantasie, die durch keine lenkende Kraft in Schranken gehalten werde, bei diesem die Funktion des unmittelbaren Wahrnehmens die führende Rolle. Eine Kritik dieser in der landläufigen Aesthetik beinahe zu unbestrittener Geltung gelangten Anschauung würde eine sorgfältige Prüfung der von ihr so skrupellos in Verwendung gebrachten Begriffe zur unentbehrlichen Voraussetzung haben und damit auf das Gebiet der Psychologie und Erkenntnislehre übergreifen. Sie liegt daher außerhalb des Rahmens dieser Studie; ich möchte nur auf einen Irrtum hinweisen, der sich häufig in die Definition der in Rede stehenden Begriffe einschleicht, eine Art optischer Täuschung, die für die kulturhistorische Betrachtung unter Umständen verhängnisvoll werden kann. Der Begriff der Romantik nämlich erweist sich, wenn er ohne nähere Erläuterung zur Charakteristik einer vergangenen Epoche verwendet wird, als ein überaus mangelhaftes Erklärungsprinzip. Er kennzeichnet dann lediglich das Verhältnis zweier Zeitalter zu einander, nicht das Wesen des einen

oder des anderen. Die Generation, die, von völlig veränderten Verhältnissen und Anschauungen ausgehend, nicht mehr die Lebensnormen und Denkgewohnheiten der Vorfahren zu begreifen imstande ist, bringt dies ihr Unverständnis indirekt dadurch zum Ausdruck, daß sie jenen einen geringeren Wirklichkeitswert beilegt, sie als „romantisch" dem lebendigen Gehalte ihres eigenen Fühlens und Wollens gegenüberstellt. In Wahrheit hat jedes Zeitalter seine Realität und seine Romantik, seine Wirklichkeit und seine Utopie. Und was sich ändert, ist weniger das Verhältnis beider Faktoren zu einander, als der Inhalt dessen, was unter dem Einflusse sozialer, ökonomischer und politischer Tatsachen, der kulturellen Gesamtstruktur der Epoche mit einem Worte, in den Rang des Wirklichen erhoben wird.

Aber auch abgesehen von dieser, man wäre versucht zu sagen: optischen Täuschung, scheint es mir gründlich verfehlt, so pedantisch mit Schulausdrücken wie „Realismus" und „Romantik" zu schematisieren. Es tritt da der alte Irrtum von neuem zum Vorschein, den auch die moderne Psychologie noch besonders liebevoll kultiviert: die Menschenseele wird wie ein Aktenbündel behandelt, dessen einzelne Faszikeln in bestimmten Schubfächern ihren Platz angewiesen erhalten. Sind die großen Träumer darum ohne Ahnung von der Wirklichkeit geblieben? Und wäre so die Romantik nichts anderes als ein traumvolles Hindämmern, ein phantastisches Halluzinieren, das beim ersten Hahnenschrei der Vernunft in nichts zerging? Romantik und Realismus: sie könnten einer tiefer schauenden Betrachtung nicht als extreme Gegensätze, sondern als verborgene Zusammenhänge sich entdecken.

In Wahrheit, die Romantik läßt sich nicht so schlechtweg rubrizieren, wie mancher glauben wird. Es gibt keine Geistesrichtung, weder in alter noch in neuer Zeit, die so sehr als Ganzes erfaßt und als Ganzes gewertet sein will. Sie trägt ihre Gegensätze, ihre Negationen und Widersprüche in

sich selber, aber sie ist in ihrer Totalität nicht das eine Glied eines Gegensatzes, einer Negation, eines Widerspruches.

Um ein recht populäres Beispiel zu bieten: Die Romantik war national, und sie war darum nicht weniger kosmopolitisch. Sie nannte die Welt ihr eigen und war gleichwohl aus deutschem Geiste geboren. Sie war national. Wer wird dies bezweifeln, der, um von Arndt, Schenkendorf und anderen ganz zu schweigen, einen Novalis, Fouqué, Tieck, Schlegel, vor allem aber Goethe selber kennt? Und ihr Kosmopolitismus, der nichts war als die Konsequenz eines alle Grenzen von Raum und Zeit übersteigenden Strebens, das Universum zu umschließen, entsprang nicht etwa einem Mangel, sondern einem Ueberschuß an nationalem Geiste. Darin liegt ein bedeutsamer Fingerzeig für unser zwischen einem bornierten Nationalismus und einem oft schwindelhaft verwegenen Kosmopolitismus umhergeworfenes Zeitalter. Man ist nicht Weltbürger schon darum, weil man heimatlos ist. Außerhalb der Völker wohnen, heißt nicht über den Völkern stehen. Die echte geistige und kulturelle Internationale hat die Nationen zur Voraussetzung und nicht das charakterlose Ineinanderfließen ihrer wurzelfesten Eigenarten.

Dies Beispiel hat sich absichtlich mehr an der Oberfläche gehalten. Tiefer wird die Betrachtung, wenn wir uns im folgenden dem zentralen Problem nähern werden, inwieweit die Behauptung im Rechte sei, die der Romantik das solide Verhältnis zur gegenständlichen Realität, den wahren Wirklichkeitswert abspricht. Es wäre fehlgegriffen, die Frage bereits hier auf der Schwelle entscheiden zu wollen. Bloß soviel mag weiteren Analysen vorweggenommen werden: wenn die Romantik besonders häufig in das Reich des Unbewußten hinabstieg, so geschah es nicht, um sich der logischen Verantwortlichkeit zu entziehen, sondern um auch das Unbewußte sich bewußt zu machen, mit anderen Worten, weil ihr das Bewußtsein selber Problem geworden war. Auch

das mag der „Moderne" vorbildlich werden: der Romantik war Mystik keine dünkelhafte Mißachtung der Alltagsvernunft, keine frivole Stimmungssucht, sondern Erkenntnis, bloß eine eigene und neue Art der Erkenntnis. Sie war intellektuell, auch da, wo sie mystisch war.

Unter Romantik verstehe ich freilich etwas nicht bloß dem Inhalt, sondern auch dem Umfang nach Reichhaltigeres als die Literaturgeschichte. Was das sei, läßt sich nicht in ein paar Worte fassen: eine Definition der Romantik habe ich ja prinzipiell nicht geben wollen, am allerwenigsten am Anfange meiner Schrift. Aber der vulgären Auffassung erscheinen als Vertreter dieser Kulturbewegung immer wieder die Schlegel, Novalis, Tieck, Eichendorff, als ob damit der Kreis geschlossen wäre und außerhalb der Peripherie eine andere Welt läge. Uns ist Goethe, wenn nicht Romantiker, so immerhin von erster Bedeutung für die Romantik. Und um auf philosophisches Gebiet überzugreifen: nicht bloß ein Schelling, Fichte, Schopenhauer, Schleiermacher, sondern auch Kant und Hegel sind uns Wegweiser für jene Vergangenheit. Denn das Ding an sich und der kategorische Imperativ, die Lehre vom dialektischen Wesen der Welt und des weltschöpferischen Geistes haben sicherlich in höherem Maße den Grund zu einer neuen moralischen und ästhetischen Weltauffassung gelegt, als Übersetzungskunst und Nuancen des literarischen Stils, worin man zuweilen das Wesen der Romantik erschöpft sieht.

* * *

Wie ich die Probleme der Romantik von jenem Problem ausgehen ließ, dem sicherlich nicht die höchste Dignität zukommt, dem Staatsproblem, so habe ich zu seiner Klärung keinen derer herangezogen, die in der Reihe der Größten oder auch bloß der Großen genannt werden dürfen. Es ist Friedrich Gentz: einer von denjenigen, die meist bloß als

Ableger der Romantik gelten. Ich ließ mich bei dieser Wahl von folgenden Gesichtspunkten leiten:

Die historische Forschung kann zweierlei Tendenzen verfolgen, die im Sinn einer abschließenden Betrachtung einander wechselseitig fördern und ergänzen müssen. Sie greift entweder aus der Fülle des Gleichartigen das Besondere, Individuelle heraus und sucht, so gründlich als nur möglich, in seine Eigenart einzudringen; dann huldigt sie der von Herbert Spencer als „Große Männertheorie" charakterisierten, heute infolge des Überwucherns ökonomischer und soziologischer Elemente vielfach in Verruf gekommenen Methode, welche alle Erscheinungen des historischen und gesellschaftlichen Lebens nur nach dem Werte bemißt, den sie für die hervorragenden Persönlichkeiten besitzen, alle Ideen nur in der eigentümlichen Prägung ins Auge faßt, die sie in deren Geiste erhalten; und sie kann umgekehrt die Mannigfaltigkeit des Geschehens auf bestimmte Grundformen reduzieren, die nach festen Gesetzen immer wiederkehren und so aus den variablen Inhalten die relativ konstanten Gebilde zu gewinnen suchen. Beide Methoden fallen, wie erwähnt, nicht völlig auseinander. Um das Besondere in seiner spezifischen Bedeutung zu erfassen, muß man zuvor beim Allgemeinen verweilt haben; um das Allgemeine zu verstehen und richtig abzuschätzen, muß man auch begreifen, wo es seine Grenzen findet und wodurch es auf jenseitigem Gebiet begrenzt wird. Beschränkt man sich ausnahmslos bloß auf die eine Auffassungsart, so führt dies unvermeidlich zu doktrinärer Einseitigkeit. Die eine Methode wird zu einer Reihe von Biographien führen, die ihre Objekte aus dem allgemeinen Zusammenhang loslösen und bloß auf das reflektieren, was über dem Durchschnitt emporragt; sie werden darum nirgends festen Boden fassen; überall zeigen sie die Produkte in ihren höheren Entwicklungsstufen, nicht die erzeugenden Faktoren, und das Kausalbedürfnis, welches nach den Bedingungen des Wachstums fragt, bleibt unbefrie-

digt. Der anderen Methode wird es leichter werden, die ursächlichen Beziehungen an den Tag zu legen, aber weniger darum, weil sie mit allen Mitteln historischer und psychologischer Forschung ihrer Aufgabe gerecht wird, als infolge einer willkürlichen und von einem unbefangenen Gesichtspunkt aus nicht zu rechtfertigenden Beschränkung des Gebietes. Es ist eben leichter, das Allgemeine zu erklären, als das Besondere; von diesem aber einfach absehen, heißt, sich einem Problem entziehen, dessen Behandlung allein die Analyse der Massenerscheinungen vervollständigen und berichtigen kann. So gehen die individualisierende und die soziologische Historik in ihren extremen Formen gleichermaßen von falschen Voraussetzungen aus. Jene überspannt den Begriff des Zufalls, diese den Begriff der gesetzlichen Notwendigkeit. Eine vernünftige Geschichtbeschreibung, die nicht von vornherein nur Spezialgeschichte sein und sich von beiden Einseitigkeiten frei halten will, wird auf die Beobachtungen des individuellen Lebens zu Gunsten jener Phänome, welche sich über die Menge gleichmäßig verteilen, nicht verzichten dürfen; aber sie wird in der Wahl der zur Betrachtung herangezogenen Individuen vorsichtig sein müssen; sie darf, wenigstens für den Anfang, nicht dort ihren Ausgang nehmen, wo die Bedingungen des individuellen, geistigen Daseins sich so sehr komplizieren, daß ihre klare Analyse den Blick von den umfassenden, historischen Zusammenhängen ganz ablenkt und nur der Beobachtung des einzelnen Menschen zuwendet. Weit eher eignen sich ihrem Zweck solche Naturen, die keine schöpferische Veranlagung zeigen, aber desto aufnahmsfähiger sind; die intellektuell hoch genug stehen, um sich über die leitenden Ideen des Zeitalters und ihre Stellung in diesem, über ihr geistiges Verhältnis zur Mitwelt Rechenschaft zu geben und so die unmittelbare Anschauung der Kulturphänomene und historischen Vorgänge in die bewußte Form der Reflexion erheben, aber zu wenig Originalität besitzen, um selber als Reformer oder

Schöpfer aufzutreten. Diese Menschen werfen das Licht, das sie von der Umgebung eingefangen, gleichsam ungebrochen, aber in einem stärkeren Klarheitsgrade zurück, und gerade in Zeiten, wo die gestaltenden Kräfte der kulturellen Entwicklung verborgen liegen, klären sie uns oft weit besser über deren wahres Wesen auf, als die Masse, die zwar durchaus unter dem Einflusse dieser Kräfte steht, sie aber nicht verstehen kann, und die wenigen Führer, die deren Bedeutung zwar umso gründlicher kennen, da sie sie aktiv und richtunggebend bestimmen, dafür aber selber, wenigstens teilweise, ihrer Wirkungssphäre entrückt sind.

Diese Erwägungen methodologischer und allgemein erkenntnistheoretischer Natur rechtfertigen es bereits, wenn man einer Persönlichkeit wie Friedrich Gentz näherzukommen sucht. Gentz war sicherlich keiner von denen, die die menschliche Gesellschaft um neue intellektuelle und moralische Wahrheiten bereichern. Er selber hat dies mit rühmenswerter Offenheit bekannt und sich damit jeden Anspruches auf geistige Originalität in höherem Sinn begeben. Desto feiner und reicher war sein Verständnis für die komplizierten Verhältnisse seiner Zeit, und in der Erkenntnis und Beurteilung der wahren Faktoren des öffentlichen Lebens drang sein Scharfblick ungleich tiefer als das Auge der Mittelmäßigkeit. Während er einerseits durchaus im Dienste des praktischen Lebens stand und darum niemals Gelegenheit fand, die Theorie in sich ausreifen zu lassen, suchte er andererseits dennoch nach einem Regulativ für sein politisches und staatsmännisches Verhalten, das nicht eben den Bedürfnissen des Tages angepaßt war. So erklärt sich die seltsame Erscheinung, daß der hochveranlagte Publizist, der sein schriftstellerisches Schaffen den Wünschen und dem Interesse der Regierung akkomodierte und sich dabei häufig nicht von kleinlichen und unedlen Zügen rein zu halten wußte, sich gleichwohl genötigt fühlte, auch vom Standpunkte des abstrakten Den-

kens seine Tendenzen zu rechtfertigen und sich gelegentlich sogar mit einem Kant darüber auseinander zu setzen. Gerade in einer geistig und sozial so tief bewegten Zeit, in der die alten und neuen Elemente einander wechselseitig durchdringen, vermögen Männer wie Gentz, die sich nicht über die Widersprüche erheben können, die ihnen von außen her aufgenötigt werden, über die wirkenden Kräfte am besten Aufschluß zu geben, da sie ihnen nicht den Widerstand einer starken Individualität entgegensetzen.

Daher kann man in Gentz die romantische Kultur wie in einem Spiegel studieren, wo die Strahlen ungebrochen in einem Punkte sich einigen. Er nahm ihre Einflüsse in sich auf, ohne aus Eigenem etwas dazu zu geben. Darum eben kompliziert er sie nicht; er greift nicht als neue Teilursache in den Zusammenhang des Ganzen ein. Er ist ein Zuschauer und kein schöpferischer Geist. In dem Verhalten zu sich selber, in den Bekenntnissen, wie sie uns in den Tagebüchern und Briefen des Mannes vorliegen, zeigt sich dieses seltsame Gemisch von Tiefe und Oberfläche: es ist ohne Zweifel Tiefe in ihm, aber sie wird wieder zur Oberfläche. Er zeigt sich ebenso in seiner Erotik und seinen Freundschaften; er ist affektvoll und leidenschaftlich; aber seine Leidenschaften sind ihm nicht so sehr eine Quelle des Leidens, worin ja allein ihr wahrer Wert sich zu bekunden vermöchte. Er weiß sie sich zu unterwerfen, mit ihnen zu spielen: er *genießt* sie. Er *überwindet* sie nicht, ist ihnen nicht überlegen, sondern er findet sich bloß mit ihnen ab.

2. Perſönliches.

Einen Kultur-Epikureer könnte man Gentz nennen; zweifellos einen Kulturmenſchen, aber keinen ſolchen, dem die Kultur jenes Zweifache bedeutete, das ſie dem tieferen Individuum unter allen Umſtänden ſein muß: ein Problem und eine Aufgabe. Vielleicht wundert man ſich, daß er gleichwohl hier auch als Perſon gewürdigt wird, wo es ſich ja nicht um biographiſche Details handelt, ſondern um eine Kulturpſychologie der Romantik, um den großen Hintergrund, der nirgends durch literariſche Kleinkrämerei verdunkelt werden darf. Trotzdem iſt Gentz auch als Menſch intereſſant, in unſerem Sinne, das heißt, ſoweit das Intereſſe im letzten Grunde die Romantik angeht. An einem Manne, der nicht in ſeiner Schöpfungskraft groß war, ſondern in ſeiner Empfänglichkeit, läßt ſich der Reichtum jener Zeit am beſten ermeſſen. Das Genie nämlich iſt ja immer ranggleich, weſensgleich, ebenſo der Mann der ſimplen Mediocrität. Das Talent aber iſt eben darum vielleicht der beſte Gradmeſſer für den Wert einer Kultur, weil es unendlichen Abſtufungen zugänglich iſt.

Gentz bietet, zumal auf den erſten Anblick, nicht den Aſpekt eines großen und genialen Mannes. Im Gegenteil, er hat viel vom Alltagsmenſchen an ſich. Ein beinahe verdachterweckendes Intereſſe an der Politik des Tages, ein Aufgehen in kleinlichen Händeln und Kontroverſen, wo es den Schutz der Reaktion galt, nirgends eigentlicher Tiefſinn, nirgends ein hochfliegender Gedanke. Gentz iſt trotz ſeiner reichen Produktivität ein ſo völlig unoriginеller Denker, daß der Inhalt deſſen, was er prinzipiell neues brachte, ſich kaum

in einen Aphorismus verarbeiten ließe. Und gleichwohl soviel bedeutende Züge: alle aber zugleich Züge seines Zeitalters! Die Romantik hat diesem Mann unendlich viel geschenkt.

Was zuerst den Kulturmenschen Gentz auszeichnet, ist seine enorme Vielseitigkeit. Politik, Historik, Naturwissenschaft, spekulative Philosophie, Kunst sind ihm gleich bedeutsam. Zu Kant und Goethe ist er in persönliche Beziehungen getreten. Chateaubriand und Adam Müller, die Varnhagen, Schlegel und Görres, die Humboldt nannte er seine Freunde. Er hat ihre Anregungen nicht bloß passiv aufgenommen, sondern auch verarbeitet. Er hat Betrachtungen über die mittelalterliche Kultur angestellt, er hat sich mit größtem Eifer dem Studium der Botanik gewidmet, er hat gegen Kant, aber mit dem logischen Rüstzeug des Kantianismus polemisiert, er hat über Goethes Iphigenie Tränen der Begeisterung geweint. Und das war nicht bloß ein klug gewähltes Mittel, die Mußestunden auszufüllen: vielmehr nahmen jene Beschäftigungen seine ganze Persönlichkeit in Anspruch.

Seine Vielseitigkeit hat Nietzsche Vielsaitigkeit genannt: also Polyphonie. Das ist mehr als ein Wortspiel, es bedeutet eine wichtige Erkenntnis. Vielseitig sein heißt nicht anschmiegsam und assimilationsfähig sein, ist nicht mit intellektueller Charakterlosigkeit zu verwechseln. Sondern es heißt, von Natur aus auf die verschiedensten Tonarten gestimmt zu sein, auf sie aktiv zu reagieren.

Unserer Zeit ist die Einseitigkeit beinahe Prinzip geworden. Etwas, das die einzelnen Teile zu einem höheren Ganzen zusammenschlösse, sucht man vergebens. Die Fachwissenschaft, aber auch die Fachsimpelei ist zu enormer Höhe herangewachsen: sie annektiert alle geistigen Besitztümer. Was die Menschen von heute über ihre rechtschaffene Handwerkerei noch auf einen freieren Standpunkt erheben will, wovon sie sich eine wahrhaft kulturelle Wirkung versprechen, ist die Presse.

Gegen die bornierte Pedanterie bietet die Zeitung das Gegengewicht: tagsüber schnürt man sich in seine persönlichen, seine persönlichsten Interessen ein, des Abends wird man Vollmensch, Weltbürger, indem man an den Ereignissen in Ostasien und im Kongostaat Anteil nimmt. Das ist die geistige Universalität, mit der sich die moderne Menschheit zufrieden gibt.

Man schiebt diesen Mangel auf die ungeheure Differenzierung in sämtlichen theoretischen und praktischen Sphären und die zum Teile sie bedingende, zum Teile durch sie bedingte Arbeitsteilung: Das Einzelne absorbiere so vollkommen die Kräfte, die überhaupt disponibel seien, so daß für das Ganze, für die Aufgabe der Synthese, nichts mehr übrig bleibe. Ja, man verdächtigt sogar das Streben nach Vielseitigkeit, indem man dahinter ein unwissenschaftliches, dem Geist solider Forschung feindselig gegenüber stehendes Element wittert. Man schreibt ihm eine verflachende Wirkung zu, weil es sich naturgemäß über einen größeren Raum verbreitet.

Vielseitigkeit wird nämlich und besonders häufig in unseren Tagen, mit zweien von ihr grundverschiedenen Dingen verwechselt. Einmal mit Dilettantismus, dann mit Polyhistorie, in Wahrheit ist sie das eine so wenig wie das andere. Was zunächst den Dilettantismus anlangt, so ist dieser, in seiner üblen Bedeutung genommen, recht eigentlich das Gegenteil, die Negation der Vielseitigkeit. Denn er schließt ja aus, was in ihr Gesetz ist: Die innere, psychische Anteilnahme an anderen Dingen, als an denjenigen, die der Beruf mit sich bringt. Der Dilettant bleibt ja Banause, Berufsmensch, auch wenn er seinen Liebhabereien nachgeht; er hängt sich bloß ein neues Kleid um. Er ist Dilettant, eben weil er von Grund aus einseitig ist.

Noch weniger vielleicht als der Dilettantismus hat die Polyhistorie, die Vielwisserei, mit der wahren Vielseitigkeit

gemeinsam. Die Verwechslung beider ist ein ganz spezifisches Symptom für den im Innersten unphilosophischen Geist eines Zeitalters. Der Polyhistor entwickelt einen enormen Sammlerfleiß; er verliert sich freilich nicht an das Einzelne: allein er bringt es gleichwohl nicht über ein ungeheures Sammelsurium von Daten, von trockenem Material hinaus. Er ist ein nüchterner Tatsachenmensch, der sich von einem flachen Empirismus beherrschen läßt. Eben darum ist er der Antipode des Philosophen, des vielseitigen Kopfes, dem es nicht auf Masse sondern auf Gliederung, nicht auf Tatsachen, sondern auf Deutungen ankommt. Ein Zeitalter, das, wie das unsrige, ein Übermaß von Historismus kultiviert, das sich gar nicht genug tun kann im Aufstöbern alter Urkunden, im Entziffern von Hieroglyphen und Inschriften, ein Zeitalter, für das es also keine Vergangenheit sondern bloß Vergangenheiten gibt, ein solches hypertrophisch historisch entwickeltes oder, besser gesagt, historisch-verbildetes Zeitalter, gegen das ja schon Nietzsche den gleichen Vorwurf erheben durfte, neigt ebendeshalb einer zügellosen Vielwisserei zu.

Es ist aber auch, und zum Teile allerdings aus Gründen, die erst in weiterer Folge geltend gemacht werden können, ein spezifisch unphilosophisches Zeitalter. Man braucht gar nicht einmal in die Tiefe zu dringen, sondern hat sich bloß an das zu halten, was die Denker von Beruf für ihre eigentliche Aufgabe ausgeben; und da wird man bald gewahr, daß das Mißverhältnis zwischen Dogma und Weltanschauung, das für das Mittelalter so charakteristisch war, sich heute auf anderer Basis und in zeitgemäßerer Modifikation wiederholt. War dort die Philosophie die Magd der Theologie, so muß sie jetzt der Wissenschaft Handlangerdienste leisten. Der bornierte Glaubenszwang jener in schweren, aber immerhin erhabenen Irrtümern befangenen Periode schlägt in den stupiden Vernunftstolz eines Zeitalters um, das das Welträtsel mit

Meßapparaten und statistischen Tafeln zu lösen sich unterfängt. Einer der namhaftesten Vertreter der neueren Spekulation, Wilhelm Wundt, hat die Philosophie in diesem Sinne zu definieren und auszugestalten unternommen. Die Philosophie ist nach ihm Universalwissenschaft, Wissenschaftslehre. Vortrefflich. Ähnliches haben Leibnitz, Kant und Fichte gewollt. Aber sie ist nicht mehr, wie es den ebengenannten Männern gefiel, *vor* den Einzelwissenschaften sondern *nach* den Einzelwissenschaften da. Sie sammelt ihre Resultate, um deren Gegensätze und Unebenheiten abzuschleifen und sie zu einem widerspruchslosen Ganzen zu vereinigen. Sie geht ihnen nicht voraus als logisches Regulativ, nicht voraus als Apriorismus, sondern folgt errötend ihren Spuren. Der Wissenschaft als solcher, ihre absolute Unabhängigkeitserklärung. Dem Philosophen bleibt keine edlere Mission bestimmt, als zwischen den diversen Forschungszweigen vergleichend einherzugehen, hier eine Lücke zu verstopfen, dort ein Endchen zu beschneiden. Abends, nach Torschluß, wenn die Scheunen längst voll sind, darf er sich auf die Felder wagen, um die tauben Ähren aufzulesen, die dort für ihn abgefallen sind. Spricht sich in dieser Anschauung, die einen fruchtbaren Betrieb der Wissenschaften ohne dominierende Gesichtspunkte, mit sklavischer Anlehnung an das Massenmaterial für möglich hält und von einer nachträglichen Einigung träumt, wo der Zusammenhalt vom ersten Augenblick an in Stücke gehen mußte, nicht deutlich genug jener Zug zur Vielwisserei aus, dessen erste und letzte Wirkung unheilbare geistige Sterilität ist? Polyhistorie aber ist nicht einmal ein schwächliches Surrogat, sie ist regelmäßig das Ende der Philosophie.

Damit stimmt es denn auch vollkommen überein, daß der Dilettantismus in der übelsten Bedeutung des Wortes, niemals so hoch in Blüte stand wie heute. Nicht bloß, daß alle Grenzen der Ehrfurcht zwischen dem Durchschnittsmenschen und dem Individuum, das, sei es in Kunst, Wissenschaft oder

Philosophie, ernstlich in dem Dienst der Kultur steht, gesunken sind, daß der Parvenü niemals sich so sehr in den Vordergrund zu drängen wußte, als gegenwärtig, auch innerhalb jener Gebiete selber ist ein Sansculottismus eingerissen, der für die Korruption des modernen Geschmackes ein sprechendes Zeugnis ablegt. Maßvolle Selbstbeschränkung, das Bewußtsein seiner Standeszugehörigkeit — das Wort Stand natürlich in rein geistigem Sinn genommen — ist eine der ersten Bedingungen höherer Kultur. Wie steht es zurzeit damit? Heute wähnt jedermann, alles sein zu können. Nirgends tritt das so deutlich zutage als in einem Gebiete, das ja naturgemäß den Berührungen der Unberufenen in höherem Grade ausgesetzt ist, dem Gebiete der Kunst. Der Dilettantismus im wörtlichsten Sinne des Wortes ist an der Tagesordnung. Ich glaube, es ist kein Abfall ins Triviale, wenn ich hier an Symptome rühre, die nicht sonderlich tief liegen. Aber zu keiner Zeit ist so viel auf literarischem Gebiet gepfuscht worden wie heute; zu keiner Zeit ein solches Übermaß an Druckerschwärze nutzlos vergeudet worden; zu keiner Zeit ist das Publikum durch eine im Grunde so sterile Überproduktion in Anspruch genommen worden. Die Lyrik, um ein recht markantes Beispiel anzuführen, ist beinahe ausschließlich Monopol jener Skribenten geworden, die nach einem fertig vorliegenden Rezept Stimmungen konstruieren, welche niemals ihre eigenen waren. Wenn die jüngstdeutsche Schule damit begann, dem traditionellen Schema in bündigster Form abzusagen, so hat sie selber nicht lange gezögert, diesem eine noch kläglichere Schablone zu substituieren. Freilich, einer, der noch „Sonne" auf „Wonne" reimt, wird sich schwerlich finden: allein das Prunken mit scheinbar subtilen, aber höchstens perversen Neigungen, das anbetungsvolle In-den-Staub-Sinken vor jeder Prostituierten, deren Leibesprofil der gewellten Schlangenlinie der modernen Sehnsucht entspricht, ist zum mindesten ebenso verächtlich, ebenso unecht und ebenso schablonenhaft, als die

Pegasusritte unserer Altvordern ins gelobte Land des Klassizismus.

Was für die Kunst gilt, das zeigt sich auch im Gebiet der Wissenschaft, wo es sich allerdings nicht so peinlich fühlbar macht. Und ist es zuletzt nicht auch bloß als ein Vorstoß des Dilettantismus anzusehen, was uns früher als Folge der Polyhistorie erschien: wenn man der Philosophie ihre unabhängige Stellung nehmen will und sie zum Instrumente der Einzelforschung degradiert? Überhaupt sind Vielwisserei und Dilettantismus nicht allein Phänomene, die einander zumeist begleiten und ergänzen, sondern verwandter, vielleicht sogar identischer Natur. Beide nämlich wagen sich an Dinge heran, zu denen sie innerlich kein Verhältnis besitzen. Und darum sind sie kulturschädlich und kulturzerstörend; denn Kultur bestimmt sich in letzter Linie bloß nach dem Maße psychischer Anteilnahme an all demjenigen, zu dem der Mensch überhaupt in Beziehung tritt: ob es nun dem Alltage angehört oder dem Reiche des Geistes.

Wäre es unserer Zeit wirklich ernst um die Ideale der Romantik, die sie wieder zu erwecken vorgibt, dann hätte sie hier vor allem reichlich gut zu machen. Damals war eine Periode grandioser und echtester Vielseitigkeit, dort gehört der Mensch ganz und ungeteilt seiner Welt an. Der Künstler war Philosoph und der Philosoph, oft allzu sehr, Künstler. Von jener Zünftlerei, von jenem bornierten Kleinbürgerstolz des wissenschaftlichen Betriebes, der heute so hoch in Blüte steht, wußten die Männer nichts, die die Voraussetzungen unserer eben nichts weniger als voraussetzungslosen Wissenschaft schufen. Da maßen sich die Vertreter der Naturforschung und Geistesforschung nicht mit feindseligen Blicken. Kant, der Begründer der reinen, transzendentalen Naturlehre, hat zugleich die leider so bald vernachlässigte transzendentale Psychologie ins Leben gerufen. Schelling, der den Zusammenhang und das Getriebe der mechanischen und organischen Welt

sicherlich tiefer erfaßt hat als Ostwald oder Darwin, schrieb eine Geschichte und Philosophie der Religionen. Hegel, der Logiker und Methodologe, war nicht weniger groß als Historiker. Heutzutage würde ein Fachphilosoph Gefahr laufen, sich vor seinen gelehrten Kollegen rettungslos zu kompromittieren, wenn er ästhetische Neigungen verriete oder gar selber produzierte, während es ihm umso höher angerechnet wird, wenn er im Laboratorium über einer psychophysischen Messung brütet und im Schweiße seines Angesichts eine neue Unterschiedsempfindlichkeit zutage fördert. Und trotzdem ist in den Aphorismen eines Novalis sicherlich mehr von echter Philosophie enthalten als in dem sinnesphysiologischen Massenmaterial, aus dem sich die moderne Weltanschauung zusammensetzt. Künstler, Denker und Mensch in einem zu sein: sich nicht gegen seine Vernunft zu wehren, wenn man die Welt zum Kunstwerk umschafft, sich nicht seiner Phantasie zu schämen, wenn man das Universum in die Tiefe denkt und dabei sich seiner einzelnen, konkreten Individualität immer bewußt zu bleiben, sich weder hier noch dort zu verleugnen, das war die tiefe, unergründliche Lebensweisheit der Romantik, die der modernen Menschheit so ganz abhanden gekommen ist, wo der Künstler stets aus fremden Motiven schöpft, die bald präraffaelitisch, bald japanisch, bald romantisch, nie aber seine eigenen sind und wo der Philosoph sich hermetisch gegen jene Sphären absperrt, in denen es keine durch Maß und Zahl zu bestimmenden Größen gibt.

Hier von Dilettantismus zu sprechen, sich hinter dieses Wort zu flüchten, um dem Vorwurf der Pedanterie, der wissenschaftlichen Verbildung zu entgehen, wäre eine Perversion der Logik. Oder wenn man just dabei beharren will, wenn man in dem Einheitsgedanken, der Kunst, Weltweisheit und Einzelforschung mit einem Riesengriff umspannt, einen Gegner solider Wissenschaftlichkeit, einen Vorstoß des Dilettantismus wittert, und all dem, was, wie ich gezeigt, in unseren

Tagen weit eher auf jenes diffamierende Prädikat Anspruch erheben kann, liebevoll Nachsicht angedeihen läßt, nun gut: Dann werden wir uns nicht schämen, uns zu einem Dilettantismus zu bekennen, der die Grundlage unserer Kultur geschaffen. Mit gutem Rechte hat Chamberlain ähnlichen Angriffen gegenüber analoge Gegengründe geltend gemacht. Es ist kleinliche Handwerkerei, von einem universellen Geiste, der aus dem Vollen schöpft, und von da aus das Einzelne ergreift, einen Befähigungsnachweis für die Ausübung seines Metiers zu verlangen.

Bin ich nicht vom Thema abgekommen? Keineswegs. Wenn ursprünglich auch von Gentz die Rede war, so handelte es sich nicht um biographische Daten, sondern um Symptome einer Kultur. An sich ist ja Gentz vielleicht wirklich nicht mehr als ein hochveranlagter Dilettant gewesen. Allein gerade bei einem solchen Manne, der ganz und gar nicht als einer der Größten gelten kann, verrät sich, in der Fülle von Beziehungen, die er zu den verschiedensten Gebieten gewann, ein so starkes und ursprüngliches Kulturbewußtsein, daß es unverzeihlich wäre, an einem solch erhebenden Phänomen achtlos vorbeizugehen.

Im Grunde ist diese Vielseitigkeit bloß Selbstachtung. Man weiß und man will, daß seine Ansicht, vor allem, daß man selbst etwas bedeutet. Darum sucht man, jener die möglichste Weite, die möglichste Intensität zu verleihen. Einem Politiker von heute genügt es wohl, daß er seines Wahlbezirkes sich versichert; bestenfalls wird er Statistik und Sozialpolitik für den Hausgebrauch treiben. Gentz, nichts weniger als Fachgelehrter, nichts weniger als dazu zu berufen, der Tagespolitik ein philosophisches Mäntelchen umzuwerfen, stieg bis zu Kant hinauf, um seine Theorien vor sich selber zu rechtfertigen. Und wie immer der Versuch, sie systematisch zu fundieren, ausgefallen sein mag, der Wille an sich ist hier maßgebend.

Die damit gewonnene Einsicht, daß Vielseitigkeit, wie ich sie definieren durfte, kein flüchtiges Herumtasten an der Oberfläche der Dinge bedeutet, sondern im Gegenteil intellektuelle Gründlichkeit, intellektuelle Innerlichkeit, gleichsam nach außen projiziert, ergänzt sich speziell in unserem Fall sehr glücklich von einer andern Seite: Gentz war in hohem Maß Selbstbeobachter. Was wir von ihm wissen, im Guten und im Schlechten, verdanken wir ja seinen Tagebüchern. Nun kann man freilich ein Tagebuch führen und Memoiren schreiben, ohne je ernstlich über sich nachgedacht, ohne je sonderlich tief in sich geschaut zu haben. Allein für Gentz kann das nicht gelten. Er gehörte zu denen, die ein Eigentumsrecht an ihrer Vergangenheit beanspruchen und die sich über ihr Sein und Werden Rechenschaft geben. Freilich mischen sich in seinen Tagebüchern seltsam materialistische und idealistische Gesichtspunkte. Manchmal ein Höhenflug der Seele, der den Leser unwillkürlich mitreißt, dann wieder ein schroffer Abfall zu vulgärem Hedonismus. Charakteristisch ist die außerordentliche Fürsorge für sein physisches Wohlergehen. Da findet jede geringfügige Abnormität Berücksichtigung, jede Nüance gilt ihm als bemerkenswertes Phänomen. Gelegentlich liest man: „Mittelmäßig geschlafen. Böser Traum um 4 Uhr.“ Hält man daneben die folgende Behauptung, die sich in einem seiner Briefe an Varnhagen von Ense findet: „Sie wissen längst, daß die Vergangenheit mir bloß in ihrem historischen Ertrage etwas ist, als persönliche Rückerinnerung mich gar nicht reizt, sondern nach Umständen wohl gar zum Schrecken und Greuel wird“, so möchte man an der Richtigkeit der früheren Darlegung irre werden. Das scheint dem, was ich über das Verhältnis Gentzens zu seiner Vergangenheit gesagt habe, direkt zu widersprechen. Ich gebe auch gerne zu, daß jeder ausschweifenden Verherrlichung seines Verantwortlichkeitsbewußtseins, wie es sich in jener täglichen Selbstkontrole offenbaren soll, eine strenge Beschränkung auferlegt

ist. Gentz war eben in diesem so entscheidenden Punkte eine durchaus problematische Natur. Wenn ich anderswo den Versuch unternahm, im Interesse der Charakterologie die Menschen in zwei Hauptgruppen einzuteilen, in die historischen, denen die Vergangenheit als solche, als inneres, psychisches Besitztum etwas bedeutet, und in elementare, die sie zwar auch in lebendiger Erinnerung aufbewahren, aber fortwährend für die Gegenwart aufbrauchen, sie bloß mit Beziehung auf den Augenblick verwerten, und wenn ich nun die Anwendung dieses Schemas an Gentz erproben wollte, so wäre ich in Verlegenheit, eine Entscheidung abzugeben. Was Gentz in den oben zitierten Zeilen von sich bekennt, ist recht eigentlich die kürzeste Analyse, das Programm des elementaren Charakters. Allein der Einblick in seine Tagebücher verbietet mir, ihm selber hier so viel Gehör zu schenken, als er damals beansprucht haben mochte: Da finden sich zu viele Fäden zwischen Vergangenheit und Gegenwart, ein fortwährendes Eingreifen des Einst in das Jetzt, zu viel Kontinuität, Einheitsbewußtsein, was ja das vornehmste Kennzeichen des historischen Menschen ist. Freilich kollidiert das wieder mit anderem, das einen Schluß auf das Gegenteil ziehen läßt. Es war eben beides in ihm; und was endgültig die Oberhand behielt, läßt sich schwer entscheiden. So ein Gemisch von Tiefe und Oberflächlichkeit zeigt sich auch in der Erotik Gentzens. Das Wort Tiefe ist vielleicht etwas zu superlativistisch. Aber was immerhin so bezeichnet werden könnte, ist der Umstand, daß er, wie aus seinen Tagebüchern hervorgeht, sich in einer Beziehung diesen Leidenschaften gegenüber rein zu erhalten wußte: er maß auch den Wert der Erotik weniger an der Intensität des Empfindens, als an dem, was sie für seine Individualität bedeutete. Freilich war das mehr ein eudämonistisches als sittliches Interesse. Er war immer verliebt und hat nie eigentlich geliebt. Von jenem kosmischen Zuge, der der romantischen Erotik vor allem eigen ist und von ihr auf

den letzten und größten der Romantiker, auf Richard Wagner, übergeflossen ist, findet sich bei ihm keine Spur. Man würde ihm gleichwohl Unrecht tun, wenn man diese erotische Beweglichkeit, die wohl affektvoll war, aber nirgends in die Tiefe ging, mit der Caféhaus-Erotik von heute verwechselte, deren Propheten Bierbaum und Schnitzler heißen. Gentz hat die Frauen in Bezug auf sich und sich in Bezug auf die Frauen immer ernst genommen. Jenes abstoßende Balanzieren zwischen Frechheit und Sentimentalität, das einer absoluten moralischen und psychischen Gleichgewichtslosigkeit und keinem Erhabensein über den Leidenschaften entspringt, ist ihm fremd gewesen.

Weit mehr in die Tiefe geht Gentz dort, wo er mir am anziehendsten erscheint, und wo ihn die meisten im Gegenteil am verächtlichsten gefunden haben. Ich meine seine Neigung zur Furcht, die oft Feigheit genannt wurde, was aber psychologisch und historisch unhaltbar ist. Daß Gentz kein Feigling war, erhellt ja am besten aus seiner politischen und diplomatischen Laufbahn. Obwohl seine Position nach Austerlitz und Jena gefährdet war — Napoleon hatte an Palm bewiesen, wessen er fähig sei — verharrte er mutvoll auf dem bedrohten Posten und gab sich nicht wie sein Freund Johannes von Müller französischen Einflüsterungen gefangen. Wenn er es vorzog, dem Feinde die Stirn zu bieten, auch solange kein Gegenlohn in Aussicht stand, so zeigt dies, daß er einem besseren Zwecke zulieb handelte, dem er die näher liegende Rücksicht auf sein eigenes Wohl hintansetzte. Dennoch ist die Furcht vor dem Tode eine der Grundstimmungen in Gentzens Leben. Aber gerade sie gibt uns den Schlüssel zum Verständnis der besten Seiten seines Innern und nicht etwa das Recht, vornehm über den „Feigling" abzusprechen. Sie zeigt uns, daß Gentz trotz jenes an Varnhagen gerichteten Ausspruches keine von den Augenblicksnaturen war, deren geistige Physiognomie ich früher in wenigen Strichen festzuhalten suchte.

Ihm war, wie allen Romantikern, überhaupt wie allen Menschen, die an das Schicksal Fragen stellen und nicht nur platte Indifferenz seinem dunklen Walten entgegensetzen, der Tod das tiefste Problem des Lebens, das furchtbare Attentat auf den moralischen Wert der Persönlichkeit, das beispiellos Unergründliche, das dennoch ergründet sein will, wenn auch ein flacher Positivismus in der billigen Pose eines bühnenmäßigen Heroismus tragiert und mit seichten Trostworten sich über das Mysterium, vor dem er sich doch in Wahrheit scheu bekreuzigt, hinwegzusetzen vorgibt. Den Tod überwinden zu können, nicht durch abergläubische Vorspiegelungen oder durch nichtssagende Ausflüchte, sondern durch die seelische Läuterung, gleichsam von innen heraus, gestaltet sich ihm zur wahren Aufgabe des Lebens. Und er weiß seinem Freunde Adam Müller vor allem dafür Dank, daß er ihn hier den rechten Pfad gewiesen hat. So erklärt sich auch der Ausruf ungläubigen Entsetzens, mit dem er kurz vor seinem Ableben die Nachricht von dem Tode Goethes entgegennahm. Wie konnte so viel Lebensfülle, ein so reiches geistiges Können mit einem Male vom Erdball verschwinden, ohne daß dadurch der Mechanismus im Triebwerk der Natur mit bleiernem Stillstande bedroht wurde? Unserer moralischen Weltanschauung widerstrebt diese kalte Gleichgültigkeit in der ewigen Periodizität des Werdens und Vergehens, und aller Hinweis auf die Erhaltung der Gattung vermag nicht für dasjenige zu entschädigen, in dem die Gattung Realität erlangt, für den Verlust des Individuums. Das gleiche Problem war es, an dem sich der größte Genius der abendländischen Menschheit, Immanuel Kant, zur Höhe seiner ethischen Lebensanschauung emporrang, da er die Deduktion der sittlichen Norm in die erhabene Forderung einer unbegrenzten, nicht im irdischen Dasein vollendeten Läuterungsfähigkeit der Menschenseele münden ließ. Daß auch Gentz dieser Auffassung nahe stand, dafür zeugt die ruhige Resignation, mit der er dem Tode ent-

gegensah; was er fürchtete, war bloß die Möglichkeit des Todes, der Tod als unausgesetzte Drohung auf den Lippen des Lebens selber, nicht seine gleichsam ruhende Realität, in der alles irdische Dasein beschlossen liegt.

Diese Furcht, hier bloß eine psychische Ausdrucksform des Unsterblichkeitsbedürfnisses, spricht also am allerwenigsten gegen Gentz. Sie umfaßt im Gegenteile das Beste und Edelste, was in ihm wohnte. Und wie ich schon flüchtig andeuten konnte, sie soll uns mehr sein, als eine biographische Notiz, weit mehr: nämlich wiederum ein Zeichen der Zeit, ein Kultursymptom der Romantik. Eine Generation, die dem Unsterblichkeitsgedanken einen kühlen Indifferentismus entgegensetzt, begibt sich eben damit des Anspruches auf wahre Kultur. Denn sie mißt sich selber keinen bleibenden Wert bei, sie hat nicht einmal das Bedürfnis danach. Der Hinweis auf den Fortbestand und die Erhaltung in der Gattung ist ein elendes Surrogat, weit schädlicher als das offene Bekenntnis des absoluten Immortalitätsglaubens, in so agressiver Form dieses auch immer abgegeben werden möchte. Und dies vor allem bezeichnet den unendlichen Abstand unserer mit Naturalismus bis zum Überdruß beladenen Zeit von der Romantik. Damals galt das Individuum und wollte sich auch über Vergänglichkeit erhaben glauben. Uns bedeutet bloß die Masse, die undifferenzierte Gattung, das graue Menschenchaos etwas, wo die Unterschiede sich verwischen und mit der gleichmäßigen Ausdehnung auf alle die erhabensten Postulate zu belächelnswerter Kleinheit zusammenschrumpfen, wo Ewigkeit schließlich nichts mehr ist als die Erhaltung des normalen Zeugungsvermögens.

Die Furcht, in diesem höheren Sinne das Widerspiel aber auch regelmäßig das Korrelat des Glaubens, ist also eben dasjenige, was bei Gentz am meisten in die Tiefe drang und ihm eine Beziehung zu den höchsten Fragen des Daseins gab. Sie ist ein Zeugnis dafür, daß ihm ein starkes Ele-

ment Persönlichkeit innewohnte. Er war freilich kein schöpferischer Geist, kein wirkliches Genie, dazu fehlt ihm die Selbstentäußerung, die opferfreudige Hingabe an eine Aufgabe, die seine eigene engumgrenzte Subjektivität überschattet hätte. Einen Kultur-Epikureer darf man ihn nennen, der von allen Früchten genießt, aber im Grunde nur des Genusses halber.

Alle seine Vorzüge sind darum mit einem verhängnisvollen Doppelsinn behaftet. Die Selbstbeobachtung, einerseits zweifelsohne Selbstkontrole, entpuppt sich auf der andern Seite vielfach als ein liebevoller Kult der eigenen Schwächen, als ein behagliches Goutieren der Zuschauergenüsse. Der Erotiker Gentz, nichts weniger als ein Tristan, ohne jeden religiösen Zug in seinem Verhältnis zum Weib, gibt dem Psychologen ohnedies wenig Probleme. Daß sich gleichwohl, wenn man das Fazit zieht, immer noch ein Überschlag zu seinen Gunsten ergibt, folgt erst unmittelbar aus dem Standpunkte, den er dort einnahm, wo er über Tod und Leben, über Vergänglichkeit und Ewigkeit reflektierte.

Durfte er uns deswegen nicht so sehr als Träger eigenen Wertes bedeutungsvoll erscheinen denn als Symptom, so gilt das besonders auf dem Gebiet, zu dem ich nunmehr übergehen will, auf dem Gebiet, auf dem er sich Herr fühlte.

3. Romantik und Staat.

Es wäre zweifelsohne ein Mißgriff, an ihm das Problem der Erotik oder etwa das Religionsproblem in seiner Beziehung zur Romantik ergründen zu wollen. Denn diese beiden verlangen vor allem Tiefe und die volle Hingabe der Persönlichkeit. An dem einen fehlte es Gentzen wie an dem anderen. Dagegen vermag er ein anderes Problem zu erhellen: das Staatsproblem. Hier setzt er sein ganzes Können ein, und hier bedarf es weniger der Tiefe als der Klarheit.

Denn der Staat ist doch mehr oder weniger die Entäußerung vom Individuum: und eben wegen dieser Entäußerung in geringerem oder höherem Grade äußerlich.

Wenn man aber das Gebiet der staatsrechtlichen und politischen Fragen betritt, so darf man sowohl für das Verständnis der Romantik, das er wenigstens mittelbar fördern soll, als auch seiner eigenen Persönlichkeit, als endlich all der auf gleichem Boden erwachsenden Probleme des sozialen Lebens, die in unserem Zeitalter wieder besonders aktuell geworden sind, mancherlei Aufschluß erwarten.

Die Romantik vermag uns auch hierin mehr zu bieten, als mancher Doktrinär des Liberalismus zu glauben geneigt sein wird. Wenn auch nicht an Antworten, so an Fragen, an tiefen, umfassenden Fragen, die ihre eigene Ergründung vorbereiten, wenn sie gründlich genug gestellt worden sind. Darin aber sehe ich die erhabene Aufgabe jeder wahren Kultur: Probleme zu stellen und zu vertiefen und nicht als vulgärer Beantwortungsmechanismus zu fungieren.

Die Romantik hat dem sozialen Problem wie dem Erkenntnisproblem und dem Moralproblem die weiteste Fassung gegeben. Wenn diese nicht von Widersprüchen frei blieb, so lag der Widerspruch wohl im Wesen der Frage selber. Nur bornierte Pedanterie mochte sich da des Vorzugs strenger Systematik rühmen. Hier leistet uns Gentz die besten Dienste als Wegweiser.

Es ist aber besonders eine Seite des Staatsproblemes, die in den Vordergrund der Betrachtung rücken wird, sein Verhältnis zum Individuum, zum Problem des Individualismus. Eben wegen der auffallenden Unklarheit, die auf diesem Gebiet, zumal mit Rücksicht auf die Romantik, zurzeit noch herrscht, ist es notwendig, sich darüber mit mehr Ausführlichkeit zu verbreiten.

Gentz war vom Rationalismus ausgegangen und konnte sich seinem Einfluß nicht völlig entziehen. Auch als Gesinnungsgenosse Burkes und de Maistres ist er ein Verächter des Mittelalters und ein Freund der Aufklärung. Sonst entfernte er sich freilich weit von seinen ehemaligen Tendenzen. Aber obwohl er als Parteigänger der Reaktion dem Katholizismus zuneigte, der Reformation keine sonderlichen Sympathien entgegenbrachte und den Jansenismus bei Gelegenheit einen abgeschmackten Formularstreit nannte, dachte er nie ernstlich an den Übertritt zur römischen Kirche, und die schroffe Absage an Adam Müller, der ihn dazu bewegen möchte, enthüllt unverkennbar, daß der religiöse Drang nicht die ganzen Tiefen seines Wesens aufwühlte, sondern einem lediglich ästhetisierenden Formenkult entsprach.

Gentz war konservativ, er hat den Konservatismus praktisch verewigen wollen und sich theoretisch dennoch für den Fortschritt begeistert. Rationalismus und Mystizismus stehen einander also in demselben Individuum gegenüber, nicht so, daß sie periodisch wechselten und zeitlich überhaupt auseinander fielen, sie verteilen sich vielmehr gleichmäßig über die ganze Persönlichkeit und das ganze Leben. Sein philosophisch-politisches Bekenntnis hat er am klarsten in einem Schreiben an Johannes von Müller niedergelegt, dessen Ausführungen in den folgenden Behauptungen gipfeln: „Zwei Prinzipien konstituieren die moralische und intelligible Welt. Das eine ist das des immerwährenden Fortschrittes, das andere das der notwendigen Beschränkung dieses Fortschrittes.

Regierte jenes allein, so wäre nichts mehr fest und bleibend auf Erden und die ganze gesellschaftliche Existenz ein Spiel der Winde und Wellen. Regierte dieses allein, oder gewänne es auch nur ein entschiedenes Übergewicht, so würde alles versteinern und verfaulen. Die besten Zeiten der Welt sind immer die, wo diese beiden entgegengesetzten Prinzipien im glücklichsten Gleichgewicht stehen. In solchen Zeiten muß

dann auch jeder gebildete Mensch beide gemeinschaftlich in sein Inneres und seine Tätigkeit aufnehmen, und mit einer Hand entwickeln, was er kann, und mit der anderen aufhalten, was er soll. In wilden und stürmischen Zeiten aber, wo jenes Gleichgewicht gegen das Erhaltungsprinzip, sowie in finsteren, wo es wider das Fortschrittsprinzip gestört ist, muß, wie mich dünkt, auch der einzelne Mensch eine Partei ergreifen und gewissermaßen einseitig werden, um nur der Unordnung, die außer ihm ist, eine Art Gegengewicht zu halten. Wenn Wahrheitsscheu, Verfolgung, Stupidität einen menschlichen Geist unterdrücken, so müssen die Besten der Zeit für die Kultur bis zum Märtyrertum arbeiten. Wenn hingegen wie in unserem Jahrhundert, Zerstörung alles Alten die herrschende, die überwiegende Tendenz wird, so müssen die ausgezeichneten Menschen bis zur Halsstarrigkeit altgläubig werden. So verstand ich es. Auch jetzt, auch in diesen Zeiten der Auflösung müssen sehr viele, das versteht sich von selbst, an der Kultur des Menschengeschlechtes arbeiten; aber einige müssen sich schlechterdings ganz dem schwereren, dem undankbareren, dem gefahrvollen Geschäfte widmen: das Übermaß dieser Kultur zu bekämpfen."

Kaum irgendwo hat Gentz seinen Standpunkt deutlicher präzisiert, und die Motive klarer beleuchtet, die ihn zum Festhalten an den Traditionen der Vergangenheit, zur Opposition gegen alle Neuerungen, selbst gegen die Versuche gemäßigter Reformparteien veranlaßten. Er sah, wie durch die Umwälzungen in Frankreich das Gleichgewicht Europas erschüttert worden war; wie die Staaten nach innen den festen Zusammenhalt zu verlieren drohten, und wie nach außen der europäische Staatenbund ins Wanken kam. So wollte er sich des Stabilitätssystems als eines wirksamen Gegenmittels bedienen; nur insofern sprach er der reaktionären Tendenz Existenzberechtigung zu. Sie war ihm eine harte, durch die Zeitumstände gebotene Notwendigkeit, eine unumgängliche

Präventivmaßregel, kein sittliches oder ästhetisches Ideal, das romantischen Neigungen entgegenkam. So schülerhaft schematisierend also auch die obigen Ausführungen Gentzens mit ihrer Gegenüberstellung von Erhaltung und Fortschritt als zweier antagonistischer Kräfte sind, so ist es dennoch von vornherein ungerechtfertigt, ihn als kulturfeindlichen Obskuranten zu behandeln. Was er unternahm, sollte nicht gegen die Kultur, sondern in ihrem Interesse vollführt sein. Ein Übermaß von Beweglichkeit sollte durch ein Übermaß von Trägheit gebrochen werden. Ob die von ihm in Anwendung gebrachten Mittel diesem Zwecke adäquat waren, ist freilich eine andere Frage. Deutlicher tritt diese seine Absicht, nur der Revolution, nicht der Evolution entgegenzuwirken, auch in einem Aufsatz „Über den Einfluß der Entdeckung von Amerika auf die Wohlfahrt und die Kultur des menschlichen Geschlechtes" hervor. Diese Schrift ist von einer durchaus freiheitlichen Gesinnung getragen und könnte ebenso gut aus der Feder eines Freimaurers oder Illuminaten stammen. Die Hebung und Verbreitung der Aufklärung, die durch das Vorwalten der Geldwirtschaft ins Leben gerufene Präpoderanz des städtischen Elementes sind die Erfolge, auf die er das meiste Gewicht legt. Besonders charakteristisch auch ist an dieser Stelle die geringschätzige Beurteilung der mittelalterlichen Kultur.

Ich habe schon oben erwähnt, daß die geistige und literarische Entwicklung Gentzens sich deutlich in drei Stadien sondern läßt. Daß der Weg nicht ohne Krümmungen verläuft, ist einleuchtend. Aber eben dadurch ist es auch möglich, den Kern der Widersprüche bloßzulegen, die in den Zeitverhältnissen selber gegeben waren. Ein Einwand liegt freilich auf der Hand. Entsprang dieser Gesinnungswechsel seiner Überzeugung oder bloß praktischen Erwägungen, denen gehorchend er den reaktionären Machthabern Sykophantendienste leistete? Müßte man diese Frage, deren Berechtigung ich übrigens schon im früheren flüchtig untersucht habe, bejahen, dann

wäre es illusorisch, ihn für kulturhistorische Untersuchungen in unserem Sinn verwerten zu wollen.

Es läßt sich nun sicherlich nicht schlechtweg leugnen, daß Gentz nicht in allen Lebenslagen eine ungeschminkte Wahrheitsliebe und Überzeugungstreue an den Tag legte. Wenn er sich dazu hergab, dem Hause Rothschild ein begeistertes Lobschreiben zu widmen und es als nachahmenswertes Vorbild zu empfehlen und in einem Briefe an Adam Müller in bezug auf dieselben Personen das Urteil abgibt: „Es sind gemeine, unwissende Juden von gutem, äußeren Anstand, in ihrem Handwerke bloße Naturalisten, ohne irgend eine Ahnung eines höheren Zusammenhanges der Dinge, aber mit einem bewundernswerten Instinkt begabt, welchen die Menge Glück zu nennen pflegt", so spricht dies sicherlich deutlich genug. Dennoch ist es sicher voreilig und ungerecht, daraufhin auch seine politische Stellungnahme zu verdächtigen. Die Abneigung gegen die französische Revolution trotz der anfänglich sympathischen Parteinahme für dieselbe ist leicht erklärlich. Man weiß, daß sich derselbe Umschwung der Stimmung bei Männern wie Klopstock, Wieland und Schiller vollzogen hat. Freilich war es nicht die Entrüstung des ethischen Bewußtseins, sondern ein nüchternes Raisonnement, das aus Gentzen sprach, wenn er den jakobinischen Ausschreitungen gegenüber das konservative Prinzip geltend machte. Wie man sich nun immer zu seiner Argumentation verhalten mag, es ist sicher, daß sie ehrlich gemeint war, und nicht etwa durch die Aussicht auf praktische Vorteile inspiriert wurde. Der Grund des Meinungswechsels, der ihn aus dem Lager der liberalen Demokraten der reaktionären Partei zuführte, muß daher in seinem Naturell sowie in den allgemeinen Kulturverhältnissen zu suchen sein. Besonders charakteristisch ist es aber, daß er trotzdem an gewissen und in sozialphilosophischer Hinsicht gerade den wichtigsten Prinzipien zeitlebens unverrückbar festhielt. Dahin gehört im großen und ganzen seine Anschauung

über die Grundlagen und Aufgaben des Staates, die das eigentliche Objekt der vorliegenden Untersuchung bilden.

Seine Ausführungen zum Staatsproblem sind vornehmlich durch zwei Umstände bedingt. Einmal durch den allgemeinen Charakter des Aufklärungszeitalters, dessen Einflüssen er sich namentlich in seiner Jugendzeit hingab, dann durch den Ausbruch der französischen Revolution, die seinen ehemaligen Tendenzen eine neue Richtung gab. Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt die Wirksamkeit beider Faktoren. Gentz hält überall an der Lehre vom Gesellschaftsvertrage, in der der Rationalismus seinen typischen Ausdruck gefunden hatte, fest. Auf der anderen Seite bestreitet er aber energisch, daß dieses Vertragsverhältnis in rein juristischem Sinne aufgefaßt und also nach dem Belieben der Kontrahenten beseitigt werden könne, wenn seine Wirkungen ihren Wünschen nicht mehr entsprechen. Demgegenüber hält er fest an der historischen und ethischen Sanktion. So schreibt er: „Souveränität des Volkes ist die wildeste, heilloseste, halsbrechendste aller Chimären; den Monarchen als Eigentümer des Staats zu betrachten, ist eine unhaltbare und unwürdige Vorstellung. Der Staat ist allerdings ein dem Monarchen anvertrautes Gut; aber nur zum Besten des Volkes soll er es verwalten; aber die Übertragung geschieht nicht durch einen gemeinen, armseligen Kontrakt, den der eine oder der andere Teil etwa gelegentlich aufkündigen könnte. Den Staat wie ein Pachtstück zu behandeln, ist ein Fehlgriff von so unverantwortlicher Größe, daß im Vergleich zu demselben die Ansicht einiger älterer Politiker, die ein göttliches Recht, in der strengeren Bedeutung des Wortes, nämlich eine von Gott selbst gleichsam dem Monarchen eingepflanzte Gewalt annehmen, nicht nur erträglich, sondern reizend erscheint. Der Staat ist weder das Eigentum eines Menschen noch ein Gegenstand der Willkür des Volkes, er ist eine ewige Gesellschaft, bestimmt, Gegenwart, Vergangenheit und Zu-

kunft durch ein unlösbares Band an einander zu knüpfen; und in diesem Sinne ist er von Gott. Nicht zu seiner eigenen Lust und Befriedigung, um des Ganzen, um des Volkes willen, um aller seiner früheren und späteren Geschlechter willen, muß der König als Eigentümer der Krone, die er anderen weit mehr trägt, denn sich selbst, betrachtet werden; und die daran Anstoß nehmen, haben noch nicht die ersten Elemente einer Verfassung begriffen."

Das ist eigentlich, in wenigen Worten, die radikalste Absage an die Vertragstheorie, die der freien Übereinkunft das Recht zu binden und zu lösen zugesteht. Dennoch beherrschte diese Lehre die Epoche noch damals in einem solchen Maße, daß sich selbst Gentz der logischen Kraft ihrer Argumente nicht entziehen konnte, und sie wenigstens formell auch dort hinübernahm, wo er ihren Inhalt als irreführend verwarf. Derselben so charakteristischen Erscheinung begegnet man auch anderwärts. Auch die konservativen zum Teile sogar reaktionär gesinnten politischen Schriftsteller wie Burke und Möser reden von dem Gesellschaftsvertrag als der ersten historischen Voraussetzung jedes Gemeinwesens. So färbte die rationalistische Grundanschauung auch unwillkürlich die Argumentation jener Männer, die aus ihrem Bann loszukommen suchten.

Aber noch in anderer Hinsicht stößt man bei Gentz auf einen Widerspruch, der nicht, wie der eben angeführte, bloß formaler Natur ist, sondern in den Grundlagen des Systems selber wurzelt und sich daher überall hervordrängt, wo sein Totalzusammenhang und die oberste Tendenz, in die es mündet, in Frage kommt. Aus dem eben angeführten Zitate geht klar hervor, warum Gentz der Restaurationspolitik so eifrig in die Hände arbeitete. Was er der französischen Revolution am heftigsten vorwarf, war ihr angeblich so radikaler Bruch mit allen Traditionen der Vergangenheit, das unhistorische Prinzip, das nicht nach dem Anschluß an das Be-

ſtehende ſucht, ſondern einer abſtrakten Theorie gemäß auch die praktiſchen Verhältniſſe zu regeln und zu ordnen ſtrebte. Ein unvermittelter Uebergang erſcheint ihm widerſinnig.

Über den einzelnen Gliedern der Geſellſchaft als Kontrahenten erhebt ſich gleichſam die objektive Macht des Staates, die die beharrende Baſis im Wechſel darſtellt, und in dem gleichen Maß die Traditionen ſchützt, als der unaufhaltſam ſich vollziehende Fortſchritt über ſie hinweggehen möchte. In ähnlicher Weiſe hatte Edmund Burke in ſeinen berühmten Betrachtungen über die franzöſiſche Revolution, die Gentz ins Deutſche übertrug, gegen die Umſtürzler gekämpft. Es iſt ganz in des letzteren Sinne geſprochen, wenn Burke, nachdem er die ſozialethiſche Bedeutung des mittelalterlichen Feudalweſens hervorgehoben und die Religion als ſtaatserhaltendes Prinzip gegen den Atheismus verteidigt, ſeine Anſichten über das Weſen der bürgerlichen Geſellſchaftsordnung in die Worte zuſammenfaßt: „Ein Staat iſt eine Verbindung von ganz anderer Art und von ganz anderer Wichtigkeit. Er iſt nicht bloß eine Gemeinſchaft in Dingen, deren die grobe, tieriſche Exiſtenz bedarf; er iſt eine Gemeinſchaft in allem, was ſchön, was ſchätzbar und gut und göttlich im Menſchen iſt. Da die Zwecke einer ſolchen Verbindung nicht in Generationen zu erreichen ſind, ſo wird daraus eine Gemeinſchaft zwiſchen denen, welche leben und denen, welche gelebt haben und denen, welche noch leben ſollen. Jener Grundvertrag einer abgeſonderten Staatsgeſellſchaft iſt nur eine Klauſel in dem großen Urkontrakte, der von Ewigkeit her alle Weltweſen zuſammenhält, die niedrigeren Naturen mit den höheren verbindet und die ſichtbare Welt an die unſichtbare knüpft, alles unter der Sanktion eines unverletzlichen und unwandelbaren Geſetzes, vor dem nichts im phyſiſchen, nichts im moraliſchen Weltall ſeine angewieſene Stelle verlaſſen darf.“ Hier wird dem Staate eine Bedeutung gegeben, die nicht mit der willkürlicher Privatverträge ſich deckt. Er ſoll ſeiner moraliſchen

Bestimmung gemäß persönlich eingreifen in das Schicksal der Nationen, ein realer Faktor sein, nicht ein bloß äußerliches Verbindungsmittel, das ein loses Band der Einigung um die einzelnen Glieder schlingt. Die Romantik hat Burkes Auffassung, wie wir noch sehen werden, zum Teile akzeptiert: wenigstens insofern als der öde Mechanismus der Vertragstheorie abstoßend und unhaltbar erscheinen mußte und ihr der Staat in seiner konkreten Gegenständlichkeit sowohl als auch in seiner abstrakten Verfassung zum Problem wurde. Vergleicht man diese von Gentz so freudig akklamierte Anschauung mit den in einer seiner wichtigsten Schriften „Über politische Gleichheit" vertretenen Tendenzen, so sieht man sich vor einen merkwürdigen Widerspruch gestellt. Hier unterscheidet Gentz zwischen der objektiven, materiellen Gleichheit, der extensiven Größe der Befugnisse und der subjektiven, formellen Gleichheit, der intensiven Größe der Befugnisse. Jene betrifft also den Inhalt eines Rechtes, diese nur den Rechtsschutz. Die französische Revolution habe beide Begriffe von Anfang an nicht gegen einander abgegrenzt und sie schließlich absichtlich vermengt. So wäre es gekommen, daß die berechtigte Forderung nach der Gleichheit vor dem Rechte in das verderbliche Verlangen nach der Gleichheit der Rechte übergegangen sei. „Der Staat ist nicht da", sagt Gentz bei dieser Gelegenheit, „um nach irgend einem selbstgewählten Maßstab, und wäre es auch der der erhabensten Philanthropie, die gesellschaftlichen Unebenheiten auszugleichen, das Mehr oder Weniger im Recht ist seine Sache nicht: die einzige Ungleichheit, die er verhüten soll, ist die, welche in der Rechtsverletzung entsteht." Man darf wohl billig danach fragen, wer der Träger des sozialen Fortschrittes sein soll, wenn Gentz dem Staate diese Mission nicht zuerkennt. Es ist hier eine zweifache Auffassung möglich. Entweder soll an dem Rechtsinhalt, das heißt an den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen überhaupt nichts ge-

ändert und bloß die strikte Aufrechterhaltung des einem jeden rechtlich Zuerkannten in seinem alten Zustande gewährleistet werden. Aber das hieße, jeder Entwicklungsmöglichkeit die Basis entziehen. Gentz, der selber die Wirksamkeit der beiden Prinzipien, der Erhaltung und des Fortschrittes anerkannte, und bloß keines zur Alleinherrschaft gelangen lassen wollte, konnte sich zu einem so extremen Konservatismus konsequentermaßen nicht bekennen. So bleibt allein die andere Auslegung übrig. Der Staat als solcher ist nur mit der Funktion des Rechtsschutzes betraut. Er hat dem, was besteht, was geschichtlich geworden ist, die juristische Sanktion zu erteilen. Seine Wirksamkeit ist daher lediglich auf die Exekutive beschränkt. Die Entwicklung zu fördern, den veränderten Verhältnissen in der Durchführung neuer, ihnen angepaßter Maßregeln Rechnung zu tragen, diese Aufgabe fällt nicht mehr in seine Machtsphäre. Sie kann daher nur den im Staate vereinigten Individuen zufallen, wenn überhaupt kein absoluter Ruhestand eintreten soll, was ja, wie gezeigt, nicht im Sinne Gentzens gelegen war. Gerade diese einzig mögliche Interpretation widerspricht auf das entschiedenste jenem Standpunkte, den Gentz im Anschlusse an Burkes Ansicht der französischen Revolution gegenüber geltend machte. Wenn dem Staate nicht bloß die polizeiliche Aufsicht zuerteilt werden, wenn er ein ethisches Institut sein soll, so muß er natürlich in erster Reihe an allen moralisch bedeutsamen Bestrebungen seiner Insassen aktiven Anteil haben. Und dann ist es widersinnig, nur die Wahrung der formellen Rechtsgleichheit von ihm zu verlangen, ohne ihm auch in Hinsicht des Rechtsinhaltes die Initiative zu belassen. Es zeigt sich auch hier besonders klar und offenkundig, in welche Sackgasse Gentz geriet, als er seine reaktionären Tendenzen mit der historisch-ethischen Auffassung des Staates verbinden wollte.

Um den dargelegten Widerspruch besser zu beleuchten,

wird es am Platze sein, nicht nur eine logische Analyse, sondern auch in kurzen Zügen die geschichtliche Entwicklung der in Rede stehenden Begriffe, wie sie sich insbesondere der Romantik darstellten, zu skizzieren. Während des Mittelalters war die Staatsidee infolge des überwiegenden Einflusses hierarchischer Elemente, vor allem der weltbeherrschenden Macht des römischen Papsttumes noch wenig zum Durchbruche gelangt. Der Untergang der Hohenstaufen und der wenn auch mit schwerer Mühe erkaufte Sieg der Kurie drängte sie ganz in den Hintergrund. Aber während in Deutschland der zunehmende Partikularismus ihr keinen günstigen Boden bot, trat sie desto mächtiger in Frankreich hervor, wo das erstarkte Königtum auch der theoretischen Verteidigung seiner Ansprüche bedurfte. Die antike Auffassung der Staatsidee, wie sie in der Renaissance durch das vertiefte Studium des Altertums abermals zur Geltung kam, wirkte fördernd in derselben Richtung. Und es ist charakteristisch, daß zwei so diametral einander entgegensetzte Denker wie Bodin und Machiavelli, jener der radikalste Vertreter des monarchischen Prinzipes, dieser ein glühender Republikaner, dennoch darin übereinkommen, daß sie die Souveränität, die Konzentration der politischen Macht, mit aller Entschiedenheit postulieren. So lange das Königtum rein im Interesse des Bürgerstandes wirkte, um so den aristokratischen feudalen Partikularismus niederzuhalten, blieb dieses Verhältnis unverändert. Die Angriffe gegen die Monarchie gingen damals fast ausschließlich von seiten des Klerus aus. So kommt es, daß seine Vertreter vielfach den Standpunkt antizipierten, den nachmals gerade die eifrigsten Vorkämpfer des Liberalismus einzunehmen berufen waren. Religiöse Toleranz und politischer Freisinn gehen nicht zusammen, sondern schließen einander vielfach aus. In konfessionellen Fragen indifferente Männer wie Bodin, Machiavelli, Spinoza, Bolingbroke, Montaigne, Hobbes und Hume sind die überzeugtesten Fürsprecher des

Absolutismus. Umgekehrt ist die liberale Tendenz zuerst gerade vom Klerus vertreten worden. Schon die Scholastiker leiteten die Macht der Könige unmittelbar vom Willen des Volkes ab, zu dem erst ergänzend die göttliche Sanktion dazutrete. Thomas von Aquino spricht dem Volke sogar das Absetzungsrecht zu, und die Jesuiten entwickelten wenigstens in einigen Ansätzen die Lehre vom Gesellschaftsvertrage. In einer Schrift „Über den König und das Königtum" verteidigte der Jesuit Mariana den Tyrannenmord, eine Auffassung, die von mehreren seiner bedeutendsten Standesgenossen geteilt wurde.

Erst spät wurden diese Männer von den Sachwaltern des politischen und religiösen Liberalismus abgelöst. In Frankreich traten derartige Bestrebungen besonders infolge der Solidarität zwischen dem Königtume und der gallikanischen Kirche ganz zurück, der Anglikanismus vollends war in seinen vornehmsten Vertretern durchaus despotisch gesinnt, und die berühmtesten Staatsrechtslehrer traten für den leidenden Gehorsam ein. Der politische Demokratismus wurde bloß durch den Puritanismus gefördert und kam zu radikalster Ausbildung zunächst in Schottland. Nach Knox war es vor allem der Schotte Buchanan, der in seinem Buche „De jure regni apud Scotos" 1579 die bald mit einem reicheren Aufwand theoretischer Hilfsmittel versehene Lehre des Gesellschaftsvertrages entwickelte. In England kam der Liberalismus erst spät ans Ruder. Noch Filmer und namentlich Hobbes traten für den Despotismus in die Schranken, Sidney und Locke aber schlugen den entgegengesetzten Weg ein und sind als die eigentlichen Stammväter des politischen Liberalismus anzusehen.

Sowie das religiöse Moment in den Hintergrund trat, begann das Interesse an den politischen und religiösen Angelegenheiten zu überwiegen. Und mag man auch der Behauptung des historischen Materialismus, alle belangreichen

geschichtlichen Vorgänge seien ökonomischer Natur, wenn sie auch nicht als solche erscheinen, mehr als skeptisch gegenüberstehen, es ist sicherlich unleugbar, daß der wirtschaftliche Aufschwung das Verlangen des dritten Standes, sich ungehindert auszubreiten und dem Gebiet des Privatrechtes zu vindizieren, was der Staat, in die industrielle Entwicklung auf mannigfachem Wege eingreifend, für sich in Anspruch nahm, außerordentlich steigerte. Diese Richtung, die den Merkantilismus aus allen Positionen zu verdrängen suchte, gipfelte in dem merkantilistischen Systeme von Adam Smith, das man als den klassischen Ausdruck aller der auf den Gesellschaftsvertrag aufgebauten Theorien über die Wirksamkeit des Staates und ihre Grenzen auffassen kann. Die letzteren werden hier sehr enge gezogen. Vermöge einer gleichsam prästabilierten Harmonie sollen die Interessen der einzelnen Individuen von selber mit einander kongruieren und zu einem stabilen Gleichgewichtszustande führen. Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß diese Theorie für die Anschauungen des modernen Liberalismus vorbildlich wurde.

In Frankreich wagte sich die Opposition gegen die Regierung erst spät und ziemlich schüchtern hervor. Die ersten Opponenten wie Vauban und Boisguillebert waren auch noch entschieden monarchistisch gesinnt. Nach Ludwig XIV. Tode wurde die Bewegung lebhafter. Besonders Buckle hat in seinem Buche „Die Geschichte der Zivilisation in England" darauf hingewiesen, wie groß hier die Beeinflussung von seiten des britischen Inselreiches war. Früher hatten die Franzosen mit ausgesprochener Verachtung auf ihre Nachbarn herabgeblickt. Jetzt strömten sie in Scharen über den Kanal, um sich Belehrung in den schwierigsten politischen und philosophischen Fragen zu holen. Wie der Geist Newtons die französische Naturphilosophie beherrschte, so triumphierte Lockes Liberalismus über den Obskurantismus weltlicher und kirchlicher Machthaber. Der Angriff richtete sich

zunächst gegen den Klerus, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erhielt er eine politische Färbung: Nach Voltaire traten Montesquieu und Rousseau auf den Schauplatz. Der französische Geist ließ die schwebenden Probleme nicht zu ruhiger Entfaltung kommen; mit beinahe krampfhafter Hast vollzogen sich die Übergänge von einem ins entgegengesetzte Stadium.

Für den Charakter der französischen Revolution ist es nun maßgebend, daß in ihr alle Prinzipien zur Geltung kamen, die während des Jahrhunderts von den bahnbrechenden Männern vertreten worden waren, und zwar derartig, daß die einander ablösenden Gruppen immer entschiedener nach dem Radikalismus tendierten. Der Geist Voltaires und Montesquieus bestimmte nicht allzu lange den Gang der Ereignisse; schließlich verdrängte der Einfluß der Rousseauschen Schriften alle übrigen. Damit erreichte und überschritt die Revolution ihren Höhepunkt. Die beispiellose Schnelligkeit, in der diese so bedeutsamen Veränderungen vor sich gingen, war es insbesondere, was den Widerspruch von Männern wie Burke und Gentz herausforderte. Es spielen dabei die nationalen Momente mit, die für den Gallikanismus charakteristisch sind. Die englische und die französische Revolution weichen von einander nicht nur darin ab, daß das äußerlich Pragmatische der historischen Vorgänge hier und dort einen anderen Charakter darbietet: Cromwell und Napoleon sind Typen, Repräsentanten höchster Gattung. Jakobinertum, Sansculottismus sind keine Zufallserscheinungen, sondern Gebilde des natürlichen Wachstums, lange Zeiten in der Eigenart der Nation präformiert.

In Deutschland hatte man sich theoretisch ausnehmend für die Revolution erwärmt, fand aber bei der damaligen politischen und sozialen Lage praktisch nur wenig Anknüpfungspunkte. Namentlich der gebildete Mittelstand war für Revolution und Aufklärung eingenommen, allein es über-

wog das theoretische Interesse, das sich fast durchwegs in den Schranken des Gesetzes hielt. Im Jahre 1794 schrieb Georg Forster von Paris, in Deutschland fehle, was in Frankreich der Revolution in allen ihren Greueln ihren auszeichnenden Charakter gebe, eine als Agens dienende öffentliche Meinung. Eine solche könne es nicht geben, wenn nicht das Volk zugleich losgelassen werde. Daß aber dies in Deutschland geschehe, könne jetzt nur der Feind der Menschheit wünschen. So ist es erklärlich, daß die bald darauf beginnende Reaktion in Preußen und Oesterreich freien Spielraum hatte und nirgends auf bedrohlichen Widerstand stieß. Es ist auch charakteristisch, daß gerade die Besten der Nation konservativ gesinnt waren. War die Abneigung von Männern wie Schiller, Klopstock, Herder, Wieland und Stolberg gegen die Ausschreitungen des Jakobinismus wohl durch Gefühlsgründe veranlaßt, so mangelte es auch nicht an Denkern, die wie Burke in England historischen Erwägungen gehorchend, dem Umsturz abhold waren, so vor allem Justus Möser, Schlözer und anfangs hauptsächlich in ihre Fußtapfen tretend, Friedrich Gentz.

Dieser Exkurs war nötig, um zu zeigen, welche Rolle der Staatsgedanke in der Neuzeit spielte, wie sich die verschiedenen maßgebenden Parteien zu ihm verhielten. In seinen Anfängen trug er ein entschieden antiklerikales Gepräge. Religiöse Duldung und politisches Souveränitätsprinzip wurden häufig von denselben Männern verfochten. Erst später, als der dritte Stand emporkam, wurde der Kampf gegen den Staat zugunsten der individuellen Freiheit nicht mehr von ultramontaner, sondern von liberaler Seite geleitet. Und eben deshalb vertrugen sich jetzt Königtum und Kirche weit besser, als ehedem. Durch die gemeinsame Anfeindung von außen war eine gemeinsame Basis der Interessen geschaffen. Gegen Thron und Altar richtete sich die volle Wucht der Angriffe, die vom Gebiete der polemischen

Literatur aus auch allmählich in das politische Leben der Völker hinüberspielten. Burke und Gentz glaubten nun in der französischen Revolution den entschiedensten Ausdruck jener individualistischen, antikirchlichen Tendenzen zu sehen. Obwohl sie in wirtschaftlicher Beziehung dem Smithianismus nahestanden, verwarfen sie desto rücksichtsloser eine Durchführung gleicher Prinzipien auf politischem Gebiet. Hier sollten ganz andere Faktoren ins Leben treten und die oberste Sanktion nicht im praktischen Vorteile des Augenblickes, sondern in der Tradition liegen.

Es fragt sich aber, ob diese Auffassung der französischen Revolution als einer von individualistischen Motiven geleiteten Bewegung der Wirklichkeit entspricht, sobald man nicht unter der Wucht momentaner Eindrücke stehend, weitere Zusammenhänge ins Auge faßt. Dann zeigt es sich wohl, daß der Übergang von der Tyrannei der Wenigen zur Tyrannei der Vielen sich nicht so unvermittelt vollzog, als man damals, wo Individuen und Parteien über Nacht gewechselt haben, glauben mochte. Die französische Verfassung mit ihrer energischen Zentralisation war dem Individualismus wenig günstig; diese Zentralisation aber war es eben, durch die die Jakobiner infolge ihrer erstaunlichen organisatorischen Befähigung über die haltlosen Ideologien der Mittelparteien siegten, sodaß das staatliche Prinzip der Revolution eher gestärkt als geschwächt wurde, nur von anderen Kreisen getragen und anderen Zwecken dienstbar. Indem nun Gentz auf der einen Seite die volle Wucht seines Angriffes gegen den vermeintlichen Individualismus der französischen Revolution, auf der anderen Seite gegen den überhasteten Fortschritt, dem er mehr zerstörende als aufbauende Wirkung zuschrieb, richtete, mußte sich ihm der Begriff des Staates notwendigerweise mit dem der Erhaltung verbinden. So wurde seine Lehre mit einem prinzipiellen Widerspruch behaftet. Ging die Anregung zu fortschrittlichen Institutionen nicht vom Staate aus,

so liegt es nahe, daß sie sich, wie es auch wirklich in den kommenden Revolutionen geschehen sollte, gegen den Staat richtete. Der praktische Konservatismus vertrug sich nicht länger mit dem theoretischen Freisinn. Entweder man vertraute sich den fortschrittlichen Elementen an, oder man mußte auf ihre erbitterte Feindschaft gefaßt sein. Eine dritte Möglichkeit gab es nicht. Gentz hatte mit der Revolution auch die Evolution in Acht und Bann erklärt. Hinter verschlossenen Pforten sollten er und seine Parteigänger den Machtspruch der Zeit vernehmen. Ihm war es gelungen, den Staat der Gegenwart seinen und den Anschauungen Burkes gemäß an den Staat der Vergangenheit zu knüpfen, aber die Lenkung der Zukunft, die sich dem festgesetzten Schema nicht blindlings unterordnen will, entglitt seinen Händen.

Die zweideutige Stellung Gentzens, des Rationalisten und Romantikers, des Evolutionisten und Reaktionärs, enthüllt sich in voller Klarheit, wenn man unter den großen Vertretern dieser Weltanschauungen Umschau hält und die Zwecke, denen sie zustrebten, ins Auge faßt. Die Auffassung des Staates als Trägers aller Fortschritte auf materiellem und ideellem Gebiet, die in den Stürmen der französischen Revolution und unter dem Drucke des bald nachher mächtig erstarkten Napoleonischen Imperialismus ausgereift war, fand ihre theoretische Ausgestaltung besonders in den Schulen des deutschen Idealismus. Aber wie anders sieht es hier aus, als in den Kongressen der um das Banner der heiligen Allianz sich scharenden Erhaltungsligen, die vom Orient bis zum Okzident den immer lebendiger pulsierenden Blutstrom der Entwicklung mit reaktionären Maßregeln zu unterbinden strebten. Schon Kant hatte die Bewegungen jenseits des Rheines mit regem Interesse verfolgt und trotz seiner entschiedenen Abneigung gegen jede Art revolutionärer Volkserhebung den Fortschritt freudig begrüßt, der sich in der Beseitigung der alten, unhaltbaren Zustände kundgab.

Viel entschiedener noch stellte Fichte seine historische Weltauffassung unter das Zeichen der neuen Zeit. Gleich am Anfang seiner Laufbahn suchte er in dem deutschen Volk Verständnis und Sympathie für die sozialen Kämpfe der gallischen Nachbarn zu erwecken und lud damit den Groll der heimischen Machthaber auf sein Haupt. Auch später, als Redner gegen Frankreich, setzte er seine Bestrebungen fort. Der moderne Sozialismus verehrt nicht mit Unrecht in ihm den geistigen Ahnherrn. Freilich spricht Fichte noch nicht von der Omnipotenz der Gesellschaft, sondern von der Omnipotenz des Staates, was immer noch eine prinzipielle Abweichung vom sozialistischen Programme bedingt; aber auch er weiß dem Staate keine würdigere Aufgabe als für das kulturelle Wachstum seiner Angehörigen Sorge zu tragen. Er ist ihm gleichsam nichts anderes als die Formel, als das Gesetz dieses Wachstums, als die vornehmste Garantie dafür, daß es ohne Hindernisse und Störung vor sich gehe. Von einer einseitigen Bevorzugung der Vergangenheit auf Kosten der Zukunft kann bei ihm nicht die Rede sein. Der Staat ist durch das, was er wird, nicht durch das, was er war.

Die gleiche Auffassung bildete überhaupt das Erbteil jener Linie des deutschen Idealismus, die von Fichte über Hegel zu Feuerbach hinüberführte. Hegel sah, hierin noch weit über Fichte hinausgehend, in dem Staate die vollkommenste Manifestation des vernünftigen Geistes, die reale Seinsform des Begriffes. Wie ihm aber der Begriff nichts weniger ist als stabil und konstant, sondern mit der Kraft der Selbstbewegung begabt, indem er durch fortwährende Negationen zu immer höheren Setzungsformen emporsteigt, so ist auch der Staat kein unbewegliches Gebilde, sondern in immerwährender Entfaltung begriffen, die allem Logischen eigen ist. Hier enthüllt sich die spezifische Eigenart jener philosophischen Lehren: sie haben den Sinn für das Historische geweckt, unter dessen Übermaß wir heute noch kranken, wie

Nietzsches analytischer Tiefblick richtig erkannt hat. Die Methode der Dialektik, gegenwärtig als ein müßiges Spiel der Phantasie belächelt und verspottet, antizipiert, ja, noch mehr, bringt theoretisch all das bereits zur Vollendung, was sich zurzeit so anspruchsvoll als Evolutionismus in den Vordergrund schiebt. Denn sie spricht, wenn auch in metaphysischer Form, klar und deutlich das Prinzip der Entwicklung aus. Auch in der Naturforschung, zumal in der Biologie — der Darwinismus ist im Grunde nichts anderes als angewandter Historismus — ist die idealistische Schule wegweisend vorangegangen. Sie hat dem neunzehnten Jahrhundert seinen geistigen Charakter verliehen, und was auch unternommen wurde, um die vorgebliche Originalität aller Heilslehren naturalistischer und darwinistischer Provenienz zu retten, ist als illusorisch und unkritisch zu verwerfen.

Und so begreift man auch, daß von der weitverzweigten Anhängerschaft des Philosophen die Partei der Linkshegelianer sich ablöste, die nach so weitgehenden Reformen im sozialen und politischen Leben drängte. So begreift man, wie Lassalle, Marx und Engels auf jene nachkantischen Denker zurückgehen konnten und das Rüstzeug ihrer Dialektik für neue Zwecke verwendeten. Wenn bei ihnen auch der Staatsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund trat, so war es nicht, um etwa einem theoretischen Anarchismus Platz zu machen. Es sollte bloß das Odium jeder Klassenherrschaft beseitigt werden, die Zentralisation aber und die einheitliche Leitung des Ganzen, mit einem Worte, die Sozialität auch der geistigen Entwicklung, ist die leitende Tendenz geblieben. Es ist demnach nicht so ganz aus der Luft gegriffen, wenn der Sozialismus in jenen philosophischen Systemen zu wurzeln vorgibt, die das metaphysische Prinzip mit dem historischen eine höchst merkwürdige und wichtige Verbindung haben eingehen lassen. Der Idealismus machte freilich der wenig sublimen, aber umso geräuschvolleren

Utilitätsdoktrin Platz. Allein der äußere Schematismus und eben jenes antiindividualistische, zentralistische Moment sind beiden gemeinsam. Der äußere Schematismus: Proudhon, Lassalle und Marx, ebenso deren Epigonen und der lange Nachzüglertroß sind Dialektiker, die die Methode der idealistischen Logik beibehalten haben, wenn sie auch der „Idee" ein anderes, materialistischeres Prinzip substituierten. Das Grundbuch der deutschen Sozialdemokratie, das Marxsche „Kapital" nimmt sich aus wie ein Stück Hegelscher Philosophie ins Ökonomische übersetzt. Das zentralistische Moment: nirgends wendet sich der Sozialismus, mit Ausnahme der englischen Schule, die auf Ruskin und Carlyle fußt, an das Individuum, sondern ausnahmslos an die Gesellschaft, an die Gesamtheit, der der Einzelne in seinen Zielen und Zwecken konform werden muß.

Auf der andern Seite sieht man, daß reaktionäre und konservative Denker auch jetzt ähnlich wie die Scholastiker den Staat mit der gleichen Machtfülle auszustatten bestrebt sein konnten, da sie seine Funktionen einseitig auf die Erhaltung des Gegebenen beschränkten. Am weitesten geht darin Ludwig von Haller, der alle Konsequenzen jener Anschauung, unbekümmert um den schroffen Kontrast mit den Bedürfnissen und Bestrebungen der Gegenwart, zieht. Er löst den Staat in eine Summe von Privatverträgen auf, die freilich ihrem Inhalt nach in das Mittelalter zurückweisen, aber der Form nach beinahe ganz dem politischen und wirtschaftlichen Individualismus entsprechen.

Es darf nicht geleugnet werden, daß diese antistaatliche Auffassung, die mit der Möglichkeit des Fortschrittes auch die Möglichkeit der sozialen Einheit aufgab, nur aus den Prämissen hervorgeht, die auch Gentz aufgestellt hatte. Beschränkt man den Staat bloß auf die Erhaltung der gegebenen Zustände, so schwächt man seine Macht, anstatt sie zu stärken. Vollzieht sich gleichwohl ein Fortschritt, so ist der

Staat nicht nur müßiger Zuschauer geworden, sondern in seiner nackten Existenz bedroht.

So nahe berühren einander die Extreme. Deshalb ist es ebenso schwierig als es notwendig ist, den Grund der Widersprüche aufzuzeigen, denen diejenigen anheimfielen, die eine bestimmte Parteirichtung verfolgten, oder wohl auch andere Tendenzen anerkannten, aber ihnen keinerlei praktische Anwendung geben wollten. Von diesem Vorwurf ist Gentz sicher nicht freizusprechen. Außerordentlich vielseitig in seinem Denken und Fühlen, war er ebenso einseitig in seinem Wollen. Er war Rationalist und Romantiker. Er liebte die Aufklärung und begeisterte sich für den Katholizismus. Er erklärte sich theoretisch für den Fortschritt und vertrat praktisch den rücksichtslosesten Konservatismus. Er war aus der Smithschen Schule hervorgegangen, lehnte aber energisch den politischen Individualismus ab. Der Staat war ihm der Träger aller Werte und Ideale, und trotzdem sollte er bloß aus der Vergangenheit seine Kräfte ziehen. So verleugnete Gentz den Idealismus um kleinlicher Augenblicksrücksichten willen, die höchstens dem Tage förderlich waren, nicht aber die weittragende Bedeutung wirklicher Kulturzwecke besaßen. Der geheime Grund seiner Handlungsweise war eben eher die Furcht vor großen Elementarereignissen als die Einsicht in soziale und kulturelle Notwendigkeiten, und die Argumentation, die er gab, ist trotz einzelner glänzender Ideen ein recht fadenscheiniges Gewebe, eigentlich bloß die Fiktion einer konsequenten Theorie, die einem bornierten Parteistandpunkte vorgeschützt wurde.

4. Staat, Kirche, Fortschritt und Individualismus.

Läge es im Wesen dieser Schrift, biographische Einzelschilderungen zu geben, so wäre der Artikel »Gentz« als abgeschlossen anzusehen. Eine sorgfältige Analyse seiner sozialen

und allgemein kulturellen Bestrebungen hat den latenten Widerspruch zutage fördern helfen, der in seiner Auffassung vom Staate, dessen Aufgaben und Zwecken lag und andererseits gezeigt, daß der publizistisch und diplomatisch so hochveranlagte Mann einem solchen Widerspruch umso eher anheimfallen konnte, als er nicht den vollen Ernst einer großen Individualität für die Realisierung desjenigen einsetzte, was ihm als politisches Ideal erschien. Gentz hielt sich eben bloß an der Peripherie des Kulturproblemes, er besaß wohl jenen Instinkt, der des Menschen besten Teil ausmacht, den Instinkt für das Rätselvolle, Problematische, das die höchsten Fragen des Daseins umgibt, aber er blieb dabei zwischen These und Antithese hängen, ohne sich zu Eindeutigkeit und Einheit emporzuläutern. Er war kein tragischer Mensch: sondern ein Epikureer, dem die Kultur ein Genußobjekt war, ein Epikureer, der sich auch in die höchsten Regionen des Geistes erhob, nicht aber um sich innerlich umzuschaffen, nicht um zur Persönlichkeit auszureifen, sondern um zum Genuß seiner Leidenschaften, seiner Gefühle und Stimmungen zu kommen.

Dabei sind uns aus jener Analyse wertvolle Erkenntnisse historischer aber auch rein philosophischer Natur erwachsen. Sie beziehen sich auf die Begriffe Staat, Kirche, Revolution, Individualismus und Fortschritt. Auf diesem Gebiet herrscht gegenwärtig eine so grenzenlose Verwirrung noch, daß es schwer ist, den Ariadnefaden zu gewinnen, der aus dem Labyrinth terminologischer Willkür und logischer Fahrigkeit führt. Heute, wo jeder Bourgeois auf seinen Zeitungsliberalismus eingeschworen ist und mit den Allerweltsphrasen, die ihm von diesen Bildungsquellen zuströmen, seinen geistigen Haushalt bestreitet, erscheint es schon als verkappter Reaktionarismus, wenn man den inneren Zusammenhang der kirchlichen Tendenzen mit der politischen Lehre der Volkssouveränität hervorhebt. Im allgemeinen glaubt man, Staat

und Kirche seien immer in friedlicher Einheit zusammengegangen, wenn es die Unterdrückung und Knechtung des Individuums, wenn es die Hemmung des Fortschrittes galt. Es gab aber eine Zeit, wo von diesem Bündnis keine Spur bestand, wo die Kirche den Schwerpunkt im Volke suchte und das Staatsprinzip zu degradieren, zu diskreditieren strebte. Dieses Phänomen darf allerdings nicht mißdeutet werden. Es war eben ein Kampf einer Art von Gemeinschaft gegen die andere, keine von beiden aber trat aus Eigenem für das freie Individuum ein.

Der moderne Liberalismus, der auch seinem hartnäckig verleugneten Stiefkinde, dem Sozialismus, die charakteristischsten Züge vererbt hat, wirft sich zum Vertreter der individualistischen Weltanschauung auf. Er will das Recht des einzelnen Menschen wahren und allem in den Weg treten, was dieses bedrohen möchte, heiße es Staat, Kirche, heiße es Revolution oder Reaktionarismus.

Es ist wahr: der Staat ist antiindividualistisch. Und es ist wahr: die Kirche ist antiindividualistisch. Es ist schließlich wahr: daß auch die Revolution antiindividualistisch sein kann, wie dies wenigstens hinsichtlich der französischen gezeigt worden. Aber es fragt sich zuguterletzt, ob das Prinzip des Fortschrittes, der Evolution, mit allem Nimbus kulturphilosophischer Omnipotenz umkleidet, dem echten, wahren Individualismus förderlich, mit ihm überhaupt bloß verträglich ist. Das ist die Grundfrage, die an die Anwälte des Liberalismus herantritt und der Beantwortung harrt. Und wahrlich, es lohnt sich, über sie zur Klarheit zu gelangen, da das Schicksal unserer Kultur nicht zum wenigsten von dieser entscheidenden Überprüfung ihrer theoretischen Grundlage abhängt.

Da ist vor allem der Staat. Einmal als heiligste Kulturmacht gefeiert, dann wieder zum Büttel degradiert, an dem jeder manchesterliche Fortschrittsmann seinen Hohn aus-

läßt. Für Plato und Hegel war er die ethische Grundaufgabe, für Schopenhauer eine Art Polizeiinstitut, ein leidiges Muß, an dem man sich nicht mehr vorbeidrücken kann. Um dem Problem auf den Grund zu kommen, ist es freilich geboten, den Wahrheitsgehalt des Begriffs der Entwicklung und des Fortschrittes kritisch zu erörtern. Denn wenn man dem Staate eine ideale Aufgabe stellt, so ist es zumeist die, das geistige und soziale Wachstum der Menschheit zu regeln und zu fördern. Aber sogar wenn man an die Möglichkeit und den Wert der Entwicklung glaubt und den optimistischen Überschwang der evolutionistischen Phantasmen, von denen gegenwärtig die Welt voll ist, mit gläubigem Gemüt hinnimmt, hat man die Frage nicht beantwortet, ob es mit Notwendigkeit der Staat sein muß, der dann als Regulator auftritt. Darüber gehen die Auffassungen großer Denker diametral auseinander. Hegel, der Entwicklungsphilosoph κατ' ἐξοχήν, war der energischste Vertreter der Staatsidee, ähnlich wie Plato, wenn auch, wie später zu zeigen, in so ganz anderem Sinne als Plato. Und daneben braucht man bloß Nietzsche zu nennen, um sich die ganze Gegensätzlichkeit vor Augen zu führen. Zweifelsohne war Nietzsche kein Evolutionist, der kümmerlich in Darwins Spuren die Lösung der Welträtsel suchte. Allein er hat das Problem der Entwicklung im tiefsten Sinne des Wortes aufgerollt: was ist der Übermensch, was ist die Liebe zum Fernsten dem Postulat der Nächstenliebe an die Seite gestellt, anderes als die Formulierung dieses Problemes und seine stärkste Kondensation? Da ist freilich wenig physiologischer Zierrat, wenig Aufwand an zünftiger Gelehrsamkeit. Aber eben deswegen ein Imperativ aus dem Vollen heraus, die mächtigste Steigerung, deren der Entwicklungsgedanke überhaupt fähig ist. Nietzsche ist gleichwohl ein erbitterter Feind des Staates, ein Leugner seines Wertes von Anbeginn. Deutschlands Machtentfaltung hat er mit skeptischem Blicke, unbeirrt durch den Trubel der

Patrioten, beurteilt. Im „Zarathustra", seinem reifsten Werk, hat er das Verdikt gesprochen. Der neuen Götzen schlimmster ist der Staat. „Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder: da gibt es Staaten. Staat? Was ist das? Wohlan! Jetzt tut mir die Ohren auf, denn jetzt sage ich euch mein Wort vom Tode der Völker. Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: „Ich, der Staat, bin das Volk." Lüge ist's! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: so dienten sie dem Leben. Vernichter sind es, die stellen Fallen auf für viele und heißen sie Staat: sie hängen ein Schwert und hundert Begierden über sie hin. Wo es noch Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten. Dieses Zeichen gebe ich euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt — und was er auch hat, gestohlen hat er's. Falsch ist alles an ihm; mit gestohlenen Zähnen beißt er, der Bissige. Falsch sind selbst seine Eingeweide. Sprachverwirrung des Guten und Bösen: dieses Zeichen gebe ich euch als Zeichen des Staates. Wahrlich, den Willen zum Tode deutet dieses Zeichen! Wahrlich, es winkt den Predigern des Todes! Viel zu viele werden geboren: für die Überflüssigen ward der Staat erfunden! Seht mir doch, wie er sie an sich lockt, die Viel-zu-Vielen! Wie er sie schlingt und kaut und wiederkäut! Auf der Erde ist nichts Größeres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes — also brüllt das Untier. Und nicht nur Langgeohrte und Kurzgeäugte sinken auf die Knie! Ach, auch in euch, ihr großen Seelen, raunt er seine düsteren Lügen! Ach, er errät die reichen Herzen, die gerne sich verschwenden! Ja, euch errät

er, ihr Beſieger des alten Gottes! Müde wurdet ihr im Kampfe, und nun dient eure Müdigkeit noch dem neuen Götzen! Helden und Ehrenhafte möchte er um ſich aufſtellen, der neue Götze! Gerne ſonnt er ſich im Sonnenſchein guter Gewiſſen, — das kalte Untier! Alles will er euch geben, wenn ihr ihn anbetet, der neue Götze: alſo kauft er ſich den Glanz eurer Tugend und den Blick eurer ſtolzen Augen." Und weiter: „Frei ſteht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer ſind noch viele Sitze für Einſame und Zweiſame, um die der Geruch ſtiller Meere weht. Frei ſteht noch großen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig beſitzt, wird umſo weniger beſeſſen: gelobt ſei die kleine Armut! Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erſt der Menſch, der nicht überflüſſig iſt: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unerſetzliche Weiſe. Dort, wo der Staat aufhört, — ſo ſeht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücke des Übermenſchen? — — Alſo ſprach Zarathuſtra."

Es hätte übrigens kaum eines Hinweiſes auf ein ſo markantes Beiſpiel bedurft. Auch die zünftigen Vertreter des Evolutionismus ſind zum großen Teile, wie insbeſondere Herbert Spencer mit ſeiner Schule, Gegner des Staates und ſeiner Anſprüche. Ein Denker wie Rouſſeau freilich, bei dem die Ablehnung des Glaubens an den Wert des Fortſchrittes mit der Ablehnung der Staatsidee ſo nahe Hand in Hand ging, könnte den Anſchein erwecken, als ſei das eine durch das andere bedingt. Wenn man bisweilen Nietzſche mit ihm verglichen, ſo mochte dieſer Parallelismus der politiſchen Anſchauung — sit venia verbo — entſchieden mitgeſpielt haben: wogegen der Kontraſt augenſcheinlich wird, wenn man ihr Verhalten zum Kulturproblem, als Problem des Fortſchrittes, ins Auge faßt.

Die Begriffe: Staat und Fortſchritt ſind alſo keineswegs einander eindeutig zugeordnet. Nicht, als ob ſie überhaupt

in keiner logischen Beziehung zu einander stünden. Aber die Beziehung ist erst zu entdecken, da sie sich nicht analytisch herausschälen läßt. Das Staatsproblem soll dem Problem des Evolutionismus nicht künstlich aufgepfropft werden.

In einem viel unmittelbareren Verhältnis steht es dagegen zu einem andern Begriff. Das ist der Begriff des Individualismus.

Was den vornehmen Menschen von allen Staatsidealen, sie mögen noch so verführerisch eingekleidet sein, in heroischer Form als ethische Postulate oder mit hedonistischen Künsten, wie jene zahlreichen Utopien von Campanella bis Bellamy, unwillkürlich abstößt, ist die zwingende Einsicht, daß hinter dem Staate das Individuum zurücktritt, verschwindet, daß es eben vermöge seiner Originalität, seiner Differenz vom schlichten Durchschnitt, notwendig entwertet, man könnte direkt sagen, entselbstet werden muß. Die Uniformität verlangt, daß jeder einzelne auf sich selber, um sich dem Ganzen gefügig unterzuordnen, Verzicht leiste. Der Staat ist in diesem Sinn zweifelsohne antiindividualistisch. Das ist der erste, und vielleicht deshalb auch bleibende Eindruck, den der Mensch von ihm empfängt, der sich nicht als Ziffer, als wertlosen Posten fühlt. Aber es kann nicht zugleich das einzige sein, was das Wesen des Staates im Verhältnis zu anderen möglichen Formen der Mehrsamkeit, der Gemeinschaft ausmacht. Wenn Nietzsche in realistischen Anwandlungen an einen merkwürdigen auf der Basis der Umwertung aller Werte zu errichtenden contrat social, an eine Gesellschaft von Übermenschen dachte, wenn Stirner das Heil der Menschheit von einem Verein der Einzigen, der Egoisten erwartete, so ist das freilich nichts, was von Rechts wegen ein Staat, nicht einmal ein utopischer Staat genannt werden darf. Denn das einigende Band ist da ein solches, das sich, wenn auch unsichtbar, von Augenblick zu Augenblick erneuert, aus der freien Willkür der Kontrahenten hervorgewachsen. Auch

die alte rationalistische Vertragstheorie hat den Staatsbegriff an der Wurzel zerstört. Daher ist die Kritik konservativ gesinnter Denker wie Gentzens wenigstens soweit im Rechte, als sie die absolute Unvereinbarkeit der beiden hervorhebt. Das eigentlich Charakteristische für den Staat ist eben dies, daß er dem Individuum als fertige Tatsache entgegentritt, als höchste soziale Instanz, über die hinaus es keinen Appell an eine andere mehr gibt. Ohne weiteres sei eingeräumt, daß damit noch keinerlei Definition des Staates formuliert ist. Aber nicht nur logisch, sondern gefühlsmäßig erfaßt jedermann dies Verhältnis. Der Staat ist ein unbedingtes Soll, das sich nicht hypothetisch einschränken lassen will, wie ein kategorischer Imperativ, der sich selber setzt und sich selber begründet. Er ist unpersönlich, und erhebt sich über alles, was Person, Einzelmensch ist.

Aber das antiindividualistische Moment kann nicht das einzige sein, das den Staat als solchen charakterisiert, so daß er damit gegen alle anderen sozialen Bildungen begrifflich abgegrenzt wäre. Wodurch vermöchte er sich sonst beispielshalber von einer wohlorganisierten Diebshorde zu unterscheiden, die unter dem einheitlichen Kommando eines Diebsgeneral en chef steht? Oder, um gar nicht so weit zu greifen, er ließe sich durchwegs mit dem modernen Militarismus identifizieren, wenn einfach die unnachgiebigste Disziplin, die Berücksichtigung des Individuums bloß als Summanden Kern und Schale wären. Es mag wahr sein, daß der Militarismus eine Seite, wohlgemerkt, eine Seite wenigstens des modernen Staates ausmacht, aber niemand wird so voreilig sein, das Gleichheitszeichen zwischen diesem und jenem anzusetzen. Der Militarismus steht ferner im Dienste des Staates: er steht und fällt mit ihm; er hat seinen Zweck außer sich. Wäre der Staat, um dessentwillen also jene Massenzucht geübt wird, selber antiindividualistisch und gar nichts anderes als antiindividualistisch, so bestünde keine wesentliche Differenz mehr

zwischen ihm und einer organisierten Zwangsanstalt. Das Mehr, das Andere ist aber in Wirklichkeit dasjenige, worin der Zweck, die Aufgabe des Staates zu suchen ist. Bloß in der resoluten Nichtbeachtung des Einzelinteresses konnte sie nicht bestehen: denn das wäre ein ewiges Neinsagen ohne Sinn und Inhalt, eine Negation in Permanenz. Sie weist auf Positives hin, durch das sie erst gerechtfertigt wird.

Der Staat ist daher nicht Selbstzweck: so weit wenigstens nicht Selbstzweck, als in ihm der Antiindividualismus zum Prinzip erhoben wird. Er dient höheren Interessen, er nimmt diese in sich auf, um sie in der Form bindender Pflichten und Rechte der Masse mitzuteilen. Welcher Art weiter jene Interessen sind und welcher Sphäre sie entstammen, läßt sich mit einem Worte nicht erledigen. Sie machen in ihrer Totalität dasjenige aus, was *Kultur* heißt. Dahin gehören also *Religion, Kunst, Wissenschaft und Technik*. Es ist eine ganz verkehrte Auffassung, daß diese für den Staat da seien: vielmehr dient ihnen der Staat, er ist gleichsam ihr Funktionär und kann bloß, um als solcher seine Mission zu erfüllen, ausnahmsweise sich einen Eingriff in ihr Gebiet erlauben. So selbstverständlich, sogar trivial das erscheinen mag, so ist es sicherlich nicht überflüssig, es wieder einmal auszusprechen. Schiller hat den spartanischen und den athenischen Staat einander gegenübergestellt und jenen verworfen, weil er in sich selber seinen Schwerpunkt suchte und sich damit zu einer kulturellen Stagnation verurteilte. Er hat in seiner interessanten, im Anschluß an Kant konstruierten Theorie vom dynamischen, ästhetischen und ethischen Staat jene Klimax der Zwecke darzustellen gesucht, durch die sich jener von der nackten, physischen Erhaltungstendenz zum Anwalt hoher moralischer Tendenzen erhebt. All das besagt, daß der Staat um der Kultur willen existiert, und nicht umgekehrt die Kultur um des Staates willen.

Allein auch das antiindividualistische Moment klärt sich

damit von selber auf. Es ist eben aus der Beziehung des Staates zur Kultur, die die soziologische Fundamentaltatsache überhaupt ist, hervorgewachsen und hat bloß im Sinn jener Beziehung seinen wahren Wert. Der Zwang, den der Staat auf den einzelnen ausübt, kann nur dann Rechtfertigung bekommen, wenn er sich in Wahrheit als eine condicio sine qua non der Kultur nachweisen läßt. Überall, wo dieser Nachweis nicht erbracht werden kann, liegt ein Übergriff, ein Willkürakt, im weiteren Sinn eine pathologische Entartung des Staates vor.

Diese Theorie ist nicht als eine Verherrlichung noch als eine Herabwürdigung des Staatsgedankens anzusehen: sie enthält überhaupt noch gar keine Wertfrage, sondern bloß eine streng sachliche Analyse realer Verhältnisse. Der Staat braucht auch in dieser ihm zugewiesenen Rolle nicht unentbehrlich zu sein. Vielmehr dürfte sich das Ergebnis unserer Ausführungen eigentlich so formulieren: Wenn der Staat eine Existenzberechtigung besitzt, so besitzt er sie bloß als Kulturwart. Der theoretische Anarchismus: denn er allein und nicht etwa der Sozialismus ist konsequent in seiner Bekämpfung des Staates, wird dieser Analyse nichts anhaben wollen, sondern ihr Resultat höchstens insofern für gegenstandlos erklären, als ihm die Möglichkeit einer Kultur ohne Staat auch für die modernen Verhältnisse festzustehen scheint.

Hier erhebt sich indessen ein seltsamer Widerspruch. Der Staat, der für die Kultur arbeiten soll, ist antiindividualistisch. Aber die Kultur selber hat den reinsten Individualismus zur Voraussetzung, das Walten der überragenden Persönlichkeit und die persönliche Anteilnahme der Vielen an ihr, die individuelle Empfänglichkeit, die die einzige Gewähr dafür sind, daß die Kultur vom Genie auf die Massen überströmt. Für die Religion kann das nicht zweifelhaft sein: es gibt nichts, das dem Individuum so eigen wäre, als sein Verhältnis zum

Universum und zur unsichtbaren Welt religiöser und sittlicher Werte. Darum ist hier Intoleranz und Verfolgung vielleicht die schauerlichste Verirrung des Menschengeistes, die Paradoxie an sich, die nicht überboten werden kann. Ebenso individualistisch ist die Kunst, im Sinne der Schöpfer und Schenkenden sowohl als der Empfänger. Es gibt freilich so etwas wie eine Massenkunst, wofür die Riesenwerke der altägyptischen Baukunst Zeugnis geben. Aber das ist bloß vor dem Heraufkommen des Genies, des bedeutenden Individuums, denkbar, nicht neben diesem; es ist die Vorform, gleichsam eine Ahnung der wahren individuellen Kunst. Ein Volkslied, überhaupt eine Volksdichtung kann es nicht geben, denn die künstlerische Genialität ist kein Aktienkapital mit Teilhabern und Nutznießern. Schon der Umstand, daß eine Kunst mit Vorliebe zur Menge hinabsteigt, und nicht mehr an das Individuum glaubt, oder an dasselbe nicht mehr zu glauben vorgibt, ist eines der sichersten Symptome ihres Verfalles. Es besteht eben die innigste Wahlverwandtschaft zwischen dem Künstler und den Objekten seiner Darstellung. Heute, wo das Proletarierdrama an der Tagesordnung steht, ist die Proletarisierung der Kunst in vollem Gang: in dem Maße, in dem die Schaffenden sich der Masse verwandt, derselben gleichwertig fühlen, kehren sie in ihren Konzeptionen und Entwürfen zu ihr zurück und sind bestrebt, jede bessere individualistische Kunst als bare Phantasterei zu diskreditieren.

Weniger scheint all das für Wissenschaft und Technik zu gelten. In beiden gibt es für den Forscher und Erfinder von vornherein eine allgemeine logische Direktive, und sie schöpfen nicht so sehr aus eigenen Tiefen, wie der religiöse Mensch und der Künstler. Nichtsdestoweniger sind auch jene Zweige auf das Individuum angewiesen, denn der Wille zur Wahrheit erreicht allein im Genie eine so mächtige Spannkraft, daß er sich in Erkenntnisse, die hier und dort revolutionierend wirken, umsetzen kann. Durch Volksbildungs-

vereine wird nicht die Wissenschaft Gemeingut, als System und geistiges Ganzes, sondern einige dürftige Formeln, die gerade noch für den Hausgebrauch auslangen. Der Individualismus ist also die erste Bedingung jeder wahren Kultur. Denn es gibt keine Kultur ohne Genie, ohne große Persönlichkeit. Und wiederum ist die kulturelle Wirkung, die der schaffende Geist auf die Menge ausübt oder ausüben soll, keine solche, die an ihre Herdeninstinkte appelliert, kein blinder Masseneffekt, dem des Rhetor und Demagogen vergleichbar, sondern ein gleichsam unterirdischer Kontakt mit den geheimnisvollen Tiefen des Individuallebens. Das Genie gibt auch dem Mann der Menge den Mut zu sich selber und das Recht auf sich selber. Es bindet ihn nicht durch künstliche Mittel einer virtuosen Technik[1]) an seine eigene Person, sondern es läßt ihn frei, es läßt ihn eben damit sittlich werden. Niemals wendet es sich an die Mehrzahl, immer ist es einer und ein einziger, zu dem es spricht.

Zwischen Kultur und Staat, zwischen Zweck und Mittel erhebt sich somit ein bedeutsamer Konflikt, der Konflikt zwischen Individualismus und Antiindividualismus. Der Staat ist der Kultur wegen da. Die Kultur ist individualistisch; und der Staat ist antiindividualistisch. Scheint das nicht eine Erhebung des Mittels gegen den Zweck, ja geradezu eine Zerstörung des letzteren zu bedeuten?

Man muß zur Beantwortung dieser Frage vor allem folgendes ins Auge fassen. Unsere Analyse des Verhältnisses von Genie und Menge war schematisch, idealisierend, keine getreuliche Kopie der Wirklichkeit. Sie schien die Fiktion zu enthalten, als ob der geniale Mensch nichts, gar nichts anders wäre,

[1]) Ebendeshalb ist der Virtuose nicht bloß keine Kulturerscheinung, sondern, da seine hauptsächliche Wirksamkeit darauf hinausgeht, der Menge Beifall und Zustimmung zu suggeriren, im tiefsten Grunde antikulturell. Die Herrschaft des Virtuosen auf allen Gebieten, nicht allein dem der Kunst, bezeichnet regelmäßig am deutlichsten den Niedergang einer Kultur.

als das Organ des Göttlichen, ohne jene drückende Schwere des menschlich Allzumenschlichen, die ihn, wie oft, nach dem Mittelpunkt des gemeinen Daseins gravitieren läßt. In ihm sind aber in Wirklichkeit neben den größten oft auch die kleinlichsten, die verderblichsten, bösesten Möglichkeiten. Mochte es auch der unergründlichen Seichtheit unserer zwischen naturalistischem Götzendienst und Journalismus umherpendelnden Generation vorbehalten sein, Genie, Verbrechertum und Irrsinn zu identifizieren und so dem simplen Durchschnitt der für „normal" Befundenen eine lächerliche Huldigung darzubringen, so wird es der tiefe Psychologe am wenigsten zu leugnen versuchen, daß gerade das geniale Individuum mit einer weit größeren Menge pathologischer Züge und Neigungen behaftet ist, als der mittelmäßige Mensch, der rein und restlos in den Verrichtungen des Tages aufgeht. Es ist dies der furchtbare Tribut, den es an die Natur entrichtet. Freilich zugleich ein neuer Sporn und Stachel zu großartigen Konzeptionen: denn nur im Kampfe mit sich selber wird das Genie zu dem, was es ist.

Diese verhängnisvollen Möglichkeiten, gegen die das geniale Individuum ankämpfen muß, sind aber nicht bloß Verbrechertum und Wahnsinn und nicht einmal in erster Linie Verbrechertum und Wahnsinn, obschon ein Teil von beidem in ihm regelmäßig latent liegt: sondern, so paradox sich das auch ausnimmt, nichts anderes als das Philisterium, das „erbärmliche Behagen", an dem sich die Menge übersättigt. Wie in der Masse ein Funke Genialität schlummert, der erst im entscheidenden Augenblick geweckt werden muß, so ist auf der anderen Seite im Genie ein Stück Masse, Schwere des Alltags, auf dem der Atmosphärendruck der Mittelmäßigkeit lastet. Und eben darum, weil es die stärkste Reaktion dagegen verkörpert, ist der Philister seine verderblichste Möglichkeit.

Das ist das eine. Das andere noch viel Entscheidendere,

liegt darin, daß der Mann der Menge den Eingebungen des Genies nur selten folgt, viel häufiger aber ihnen den zähesten und hartnäckigsten Widerstand entgegensetzt. Freilich liegt, zugleich als einzige Bedingung einer Wirkung des Genies auf die Masse, wohl in jedem Menschen ein Atom Genialität, das eben in großen Momenten eine enorme Steigerung erfahren kann. Aber es wäre fast frivoler Optimismus, diese ursprüngliche Anlage zum Besseren und Besten zu überschätzen und darüber das unendlich Kleine zu übersehen, das den Durchschnittsnaturen anhaftet und ihr Verhalten in weitaus den meisten Fällen eindeutig bestimmt. Wie falsch jene moderne Geschichtsdarstellung ist, die den Instinkten der Masse schmeichelnd, ihr die Initiative erteilen möchte und im Heros den fügsamen Karrengaul sieht, der bloß schiebt, wo er geschoben wird, ergibt sich daraus, daß der mittelmäßige Mensch nicht allein aus eigenem niemals eine große Idee zu konzipieren imstande ist, sondern auch allem, was ihn von seinen ihm beinahe automatisch gewordenen Bedürfnissen und Neigungen entwöhnen möchte, erbittert entgegentritt. Alles was im Sinne des großen Individuums geschieht, das geschieht nicht durch, nicht mittels, sondern *gegen* die Menge. Bloß jenes äußerste Minimum von Erhabenheit, das auch in ihr wohnt, ermöglicht den endgiltigen Sieg des Genius.

Es ist also aller Kampf um den Fortschritt, für den Idealismus auf eine Zweiheit der Prinzipien gegründet. Nicht auf jenes Wechselspiel von Stabilität und Bewegung, das Gentz schulmäßig schematisierend, in dem Gang der Geschichte überall zu finden glaubte, sondern in weit höherer ethischer Bedeutung auf den *Antagonismus des Wertwillens* und des *kleinlichen Erhaltungsinstinktes* im Menschen. Fichte hat diesen die *Trägheit* genannt und dieselbe mit dem Urbösen identifiziert. Man kann es am vielsagendsten vielleicht als das Erlöschen des Glaubens an die Möglichkeiten in der Menschheit bezeichnen. „Im Menschen", schreibt

Nietzsche, „ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluß, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag — versteht ihr diesen Gegensatz?" Dieser Gegensatz ist, wie ich nachwies, kein solcher, der die Grenzen zwischen Durchschnittsmenschen und Genie markiert, sondern eine dauernde Spannung in jedem, auch dem genialsten Individuum.

Immerhin ist die Art, in der dieser Konflikt vor sich geht, beim genialen Menschen eine ganz andere als beim alltäglichen: der letztere kämpft überhaupt wenig und hat kaum das Bedürfnis nach entscheidenden Siegen, jener hingegen sucht unermüdlich seinen Gegner in sich selber und kommt nicht zur Ruhe, ehe er ihn wenigstens erkannt, von Angesicht zu Angesicht geschaut hat. Es gibt aber eine Form, in der das Genie die Wucht, die Schwere, den Ernst, die Tragik dieses großen und erhabenen Kampfes der Masse überträgt. Dies ist die Form des Gesetzes, wohlgemerkt, des äußeren, staatlichen Gesetzes, das für den Durchschnittsmenschen die Stellvertretung der moralischen Norm übernimmt, das ihm nicht von innen her offenbar wird, sondern als stringente Notwendigkeit, als unabweisbares Regulativ, das ihn äußerlich bindet, aber nicht innerlich befreit. Das Gesetz ist, nicht seinem Inhalt, sondern seiner Form nach, der nach außen hin getretene Kampf des besseren Geistes gegen die roh selbstischen Instinkte. Und der Staat ist also, von dieser Seite gesehen, eigentlich für die Masse, um der Masse willen da. Denn das Genie hat alle Kultur in sich selber und bedarf nicht des Zwanges und der Nötigung.

Diese Einwirkung des Genies auf die Masse ist aber nicht so zu denken, als ob jenes an die letztere gleichsam reformierend herantreten würde und das Staatsprinzip aufstellte, um sich des wirksamsten Hilfsmittels für ihre Erziehung zu versichern. Schon die Lehre vom Ge-

sellschaftsvertrag gab sich dem seltsamen Irrtum hin, die Individuen hätten sich auf Grund reiflicher Erwägungen, in ruhiger Reflexion für eine bestimmte Form der Gemeinschaft entschieden. — Der Staat ist in Wirklichkeit für die Masse ebenso ein unmittelbar Gegebenes wie für das Genie; und bloß die nachträgliche Analyse hat uns dazu geführt, ihn als die condicio sine qua non für die Wertübertragung von diesem auf die erstere anzusehen, so aber, daß der Mechanismus des ganzen Vorganges den historischen Größen von Anfang triebhaft ist und ihnen nie klar zum Bewußtsein kommt.

Somit ist der Staat freilich ein sittliches Prinzip; allein er hat auch reichlich vom Gegenteil. Sittlich ist das individualistische Moment, der in ihm zum Ausdruck gelangende Wille der Auserkorenen, den Samen ihres Geistes in die Menge zu streuen. Unsittlich ist das antiindividualistische Moment des Zwanges, der Popanz, der in Szene gesetzt wird, um den Gesetzen der Ethik, in summa, allen höheren Kulturen beim gemeinen Mann Eingang zu schaffen. Es liegt eine merkwürdige, beinahe tragische Wertverkehrung in diesem Erziehungssysteme, in dieser Ausbeutung des Sklavensinnes, der Unmündigkeit für Kulturzwecke. Der Staat ist so betrachtet ein ewiges Fragezeichen der Moral und nicht deren erhabenste Verkörperung.

Es könnte hier einer die Frage stellen: „warum will das Genie überhaupt zur Menge, wenn es in ihrem Bann notwendig zum Lügner werden muß?“ Die Frage mag im Zeitalter der sozialen Ethik, die die Lösung der Welträtsel in Massenquartieren sucht, einigermaßen paradox klingen. Daß das Individuum nicht erst als Glied einer Körperschaft Bedeutung gewinne, daß es zunächst ein Recht *auf sich selber* habe, wird übersehen oder schlechtweg bestritten. Die natürliche Einsamkeit des Genies wird höchstens als Entartungsphänomen gewürdigt: wer nicht vom Tagesmarkt seine mora-

lischen Werte bezieht, gilt als asozialer Kulturschädling. Es gibt aber in Wahrheit keinen kategorischen Imperativ, der so spräche und dem Pöbelurteil recht gäbe. Alles Große ist in der Einsamkeit entstanden. Um der Masse zugänglich zu werden, muß es viel, wo nicht das meiste, von seinem Werte lassen.

Nichtsdestoweniger war jene Frage unrichtig gestellt. Wir haben bereits gesehen, warum: der Staat ist wohl für das Genie in abstracto, nicht aber für den einzelnen genialen Menschen ein Objekt seiner freien Wahl, sondern eine bindende Notwendigkeit wie für den Durchschnittsmenschen. Auch er hat den Staat nicht geschaffen, sondern ihn vorgefunden als ein von ihm Unabhängiges, dem er erst logischen Sinn und sittliche Bedeutung gibt. Allein es kann kaum zweifelhaft sein, der höhere Mensch würde den Staat eben um jener Entwertung der Werte zu Dogmen willen, die für die Menge berechnet sind, negieren, und der absoluten Einsamkeit oder einer freien Gemeinschaft der Individuen sich zuwenden, wenn nicht auf Seite des Staates auch für ihn ein zwingendes Muß stünde, das ihm verbietet, dem Imperativ der Vernunft zu gehorchen. Und da offenbart sich ein neues Moment von konstitutiver Wichtigkeit für den Staat, noch antiindividualistischer als alles was die bisherige Analyse ergab, weil er die Unterschiede zwischen den Einzelsubjekten völlig weggewischt und sie insgesamt einem nivellierenden Zwecke unterwirft: eben darum die mächtigste Schranke für den sittlichen Wert des Staates. Kultur zu spenden, zu bewahren, ist nicht seine alleinige Aufgabe: die Individuen sind in ihm nämlich zunächst zum Zwecke der Erhaltung verbunden. Die tierische Existenz macht hier ihre Rechte geltend. So grundfalsch es ist, nach dem Vorbild der Utilitätsdoktrin das Wesen des Staates darin erschöpft zu sehen und den Herdentrieb als staatsschaffendes Prinzip zu feiern, so einseitig ist es wieder, von ihm als höchstem Hort der Ideale zu sprechen, an dem kein unlauterer Erdenrest mehr haftet.

Das ist die seltsame Synthese, die sich im Staate vollzogen hat, und die in ihre Elemente analytisch zu zergliedern eine ebenso schwierige als lohnende Aufgabe ist. Es liegt ein untilgbarer Widerspruch in dieser Vereinigung antagonistischer Phänomene, ein Widerspruch, der die enormen Gegensätze in der Wertung des Staates erklärt, und der am wenigsten dort überwunden ist, wo man allein das moralische oder das antimoralische Moment ins Auge faßt und dementsprechend wertet. Hegel war einseitig und nicht weniger Schopenhauer. Der eine, weil er den realen, sinnlichen Untergrund übersah, auf dem das Staatsgebäude ruht, der andere, weil er nichts anderes sehen wollte, als jenen. Man darf dem Staat nicht zuviel zumuten, und man darf ihm nicht alles abzusprechen versuchen. Vor allem aber darf man nicht verkennen, daß er kein logisch einheitliches Ganzes, in dem bestimmte Mittel sich einem bestimmten Zwecke fügen, repräsentiert, sondern mit Widersprüchen behaftet ist, deren Herr zu werden noch keinem Theoretiker oder Praktiker geglückt ist.

Wenn ich zurückblickend alles das, was im Begriff des Staates enthalten war, zusammenfassen will, so fällt der doppelte Widerspruch ins Auge, der sich in ihm verdichtet hat. Der Staat ist in bestimmtem Sinn individualistisch; er ist in anderem Sinn extrem antiindividualistisch. Er ist um der Kultur willen da. Und er kann derselben wiederum bloß unter der einschränkenden Bedingung dienen, daß sie dem Selbsterhaltungsinteresse nicht in den Weg trete. Wenn ich den Staat individualistisch genannt habe, so ist dies einzig und allein so zu verstehen: der Staat ist nicht möglich ohne große, geniale Individualitäten. Nicht als ob er deren ästhetische und intellektuelle Entfaltung förderte; aber er selber verdankt seinen Bestand ihrem Wirken und Walten. Ein Volk, das kein echtes Genie, aus was für einer Sphäre immer, hervorgebracht hat, ist auch unfähig zu staatlicher Gestaltung. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Blüte

eines Staatsweſens, die größte Potenzierung ſeiner inneren und äußeren Macht, mit dem Auftreten genialer Männer notwendig zuſammenfallen müſſe. Im Gegenteil, der Staat abſorbiert das Kulturintereſſe zu ſehr, als daß er ſeinerſeits das Wachſen und Werden des Genies begünſtigte. Dergleichen könnten bloß Fanatiker und Doktrinäre behaupten, oder jene weit verbreitete Klaſſe der Entwicklungsphiliſter, die keine Gelegenheit verſäumen zu rühmen, wie herrlich weit ſie es gebracht haben. Sie zu widerlegen, iſt ein Leichtes. Vergangenheit und Gegenwart geben Zeugenſchaft. Damals als Italien innerlich in unendlich viele Fraktionen und Fraktiönchen geteilt war und der fremden Herren beinahe mehr waren als der heimiſchen Bevölkerung, ging das Zeitalter der Hochrenaiſſance auf. In Deutſchland hat ſich ein ähnliches Schauſpiel wiederholt. Bismarck hat keinen neuen Kant und keinen neuen Goethe gezeugt. So troſtlos es klingen mag: ſeit 1870 iſt der Deutſche den andern Völkern ein geiſtiger Vaſall und ſich ſelber ein Fremdling geworden.

Der Staat iſt kein guter Fruchtboden für das Genie: er verzehrt und verbraucht dasſelbe. Aber um es zu wiederholen; er iſt bloß dort möglich, wo das Genie möglich iſt.

Dieſe Widerſprüche gehen insgeſamt darauf zurück, daß im Staate das Göttliche dem Allzumenſchlichen, dem Tieriſchen ſich beigeſellt, daß beide Elemente ſich in ihm durchdringen, der Geiſt des Genies und der Wille der Maſſe. Der Geiſt des Genies iſt Schöpfung erhabener Lebenswerte: darum iſt der Staat von der Idee der Kultur, vom Streben nach hohen Werten erfüllt; der Wille der Maſſe heißt Selbſterhaltung: darum iſt im Staat jene Umkehrung der Kulturwerte vollzogen, die ſie in das Joch der phyſiſchen Notwendigkeit treten läßt. Und ſo löſt ſich auch jene älteſte und zäheſte Antinomie: daß das Genie ſich auf der einen Seite als ſtaatsſchaffende Potenz offenbart und auf der andern meiſtenteils ſo unerhört unter dem Staatszwange leidet, daß ihm

absolute Vereinsamung nicht bloß als innere Pflicht, sondern auch als Nötigung von außen her auferlegt wird. Der Staat ist ein Versuch der Wertübertragung vom genialen Individuum auf die Menge, ein Versuch, der deswegen mit einer ewigen Fragwürdigkeit behaftet ist, weil er sich vom nackten Selbsterhaltungstrieb, dem animalischen Triebe nicht zu emanzipieren imstande ist. *Was das Genie in sich selber als tragisches Verhängnis empfindet: das Nichtloskönnen von der Schwere gemeiner Instinkte, das tritt ihm im Staate noch einmal als sichtbare Realität vor Augen.*

Unsere Analyse des Staatsbegriffes hat noch nicht die Summe seiner Merkmale erschöpft. Das Prinzipielle ist indessen erledigt, und was sich noch vorbringen läßt, sind die Konsequenzen. Wesentlich für den Staat ist besonders der Umstand, daß er eine *Abstraktion* in sich enthält, daß er selber seinem ganzen Wesen nach im Grunde genommen eine Abstraktion repräsentiert. Dies ist es, was ihn von der Horde, der Gemeinde, im weiteren Sinne der Gesellschaft unterscheidet. Hier ist ein schlichtes Nebeneinander von Individuen ohne etwas, was ihnen bleibend, prinzipiell übergeordnet wäre, ohne etwas, was anders wäre als individuell, sei es Knecht oder Herr, Sklave oder Despot. Der Staat hingegen ist abstrakt eben darum, weil er *unsichtbar* ist; alle sind seine Diener, vom Monarchen bis zum niedrigsten Untertan: ob der Herrscher seine Macht von Gott zu Lehen zu tragen glaubt, oder in schlichter Bescheidung sich den obersten Diener des Staates nennt, was er für sich in Anspruch nimmt, gebührt nicht seiner Person, sondern ihm als Repräsentanten, seiner Vertreterrolle, nicht demjenigen, was er *ist*, sondern demjenigen, was er *bedeutet*. Das Wort: l'état c'est moi enthält die ärgste Verkehrung des Staatsgedankens, und die Nation, in der es Eingang finden durfte, bewies damit, wie nachher in der großen Revolution am besten, wie wenig sie einer

wahren Staatsauffassung zugänglich sei. Der Staat kann mit nichts identifiziert werden denn mit sich selber: in ihm ist die Abstraktion vom Individuum vollzogen.

Aus demselben Grunde sind Nationen, die wenig oder überhaupt garnicht abstrakt veranlagt sind, wie mehrere der slavischen und romanischen Völker, zur Staatenbildung bloß in geringem Maße fähig. Am deutlichsten offenbart sich dies Verhältnis hinsichtlich des weiblichen Geschlechtes. Eben darum, weil die Frauen außer stande sind, nicht bloß unpersönlich zu fühlen, sondern auch unpersönlich und abstrakt zu denken, haben sie keine innerliche Beziehung zum Staatsbegriffe. Sie würden nie Sache und Person auseinander zu halten vermögen und darum nicht jene logische Enthaltsamkeit üben, die für den Staat unentbehrlich bleibt. Eine Frau verübelt es der anderen schon und empfindet es als eine Anmaßung seitens derselben, wenn sie in irgend etwas den weiblichen Durchschnitt überragt. Sie müßte es vollends als das schreiendste Unrecht empfinden, wenn diese Ausnahmsstellung auf abstrakten Prinzipien, die nicht aus individuellen Dispositionen herauswachsen, basiert.

Aber der Staat ist mehr als abstrakt, tiefer als abstrakt. Er ist seinem innersten Wesen nach metaphysisch. Dies nach den bisherigen Betrachtungen im besonderen zu beweisen, scheint nicht mehr erforderlich. Sind im Staate wirklich Kunst und Religion zu einem Kulturganzen verbunden, so kann darüber länger kein Zweifel bestehen. Schon das unpersönlich abstrakte Moment schafft ihm wenigstens eine mittelbare Beziehung zur Metaphysik. Wo aber das religiöse und ästhetische Ideal als konstitutiv in den Vordergrund treten, da ist diese Beziehung evident. Es gibt ohne Metaphysik keinen Staat, es kann ohne dieselbe keinen Staat geben. Ein klassisches Beispiel bietet hierfür das Judentum. Die Juden, eminent für abstrakte Spekulation veranlagt, aber seit jeher im tiefsten Grunde ihres Inneren ametaphysisch, die Be-

kenner eines Glaubens, der von der gröbsten Diesseitigkeit beherrscht ist, die Juden, das ametaphysische Volk an sich, sind zu selbständiger Staatenbildung unfähig. Wie ferner ihr ametaphysischer Charakter keineswegs einen bloßen Mangel repräsentiert, sondern positive Voraussetzung ihrer Existenz bleibt, so ist ihr Unvermögen zu bleibender nationaler Einigung, so ist die Diaspora das eigentlich erhaltende Prinzip des Judentums. Der Zionismus ist darum eine fromme Utopie, die dem Juden selber lächerlich erscheinen muß, eine Fiktion der Phantasie, wie der Amazonenstaat. Wie die Abstraktion Bedingung, so ist die Metaphysik die wahre und wirkliche Grundlage des Staates.

Erst damit ist unsere Analyse des Staatsbegriffes zum Abschluß gediehen. Sie hat es unternommen, das Verhältnis von Individuum und Masse, Zwang und Freiheit, Individualismus und Antiindividualismus, Abstraktion und Metaphysik, im Ganzen also das Verhältnis des Staatsproblemes zum Kulturproblem zu ergründen und auf eine deutliche Formel zu bringen. Das eine will ich noch hervorheben: es sollte damit keine Wertung des Staatsgedankens verbunden sein, von dem abgesehen, was sich als direkte Konsequenz der einzelnen Erörterungen ergeben mochte. „So ist der Staat", das allein war der Inhalt dieses Stücks, und nicht: „So sollte er sein" oder: „So sollte er nicht sein." Jedem bleibt es überlassen, selbständig sein Werturteil zu formen.

Ich habe also zuerst gezeigt, wie der Staatsgedanke historisch geworden ist, und dann, was er für logische Bestimmungen in sich trägt. Die erstere Aufgabe ist auch inbezug auf die Kirche erfüllt. Der andere, bedeutsamere Teil der Arbeit ist hier noch zu leisten. Viel wesentlich Neues ist nach dem, was sich über den Staat vorbringen ließ, hier nicht zu erwarten. Aber eine Verstärkung, und sonach auch eigentlich eine Bestätigung desselben. Ist der Staat in merkwürdiger

Zwiespaltigkeit und Entzweiung zwischen Individualismus und Antiindividualismus geteilt, so daß dieser Konflikt ihm nicht vielleicht erst von außen kommt, sondern schon seinem Begriff inhärent ist, so weiß sich die Kirche von solcher Gegensätzlichkeit ihrer ureigentlichen Bestimmung nach frei. Sie ist rein individualistisch, denn wie die Religion jedem Einzelmenschen als sein Eigenstes, Ursprünglichstes angehört, so spricht sich in der Idee der Kirche die freie Vereinigung aller Gläubigen unter einem höchsten religiösen Prinzip aus. Hier soll die Rangdistanz zwischen Menge und Genie überwunden werden, nicht zugunsten jener, sondern so, daß alles gleichsam zur Höhe des Glaubens emporgeläutert werden soll, die sonst bloß dem genialen Menschen zugängig ist. Die Kirche nimmt keine Abstraktion vor, sondern rechnet immer mit dem Individuum. Ihr Zweck ist der Einzelne, die kirchliche Gemeinschaft ein Mittel und nirgends mehr als ein Mittel. Wie weit sie diesem Zwecke treu zu bleiben vermag, darin liegt auch das Maß für ihren Wert und ihre Berechtigung.

Der Staat soll Kulturwart sein und bleibt dabei an den Erhaltungstrieb gebunden. Die irdische Schwerkraft hemmt seine volle Erhebung über die tierische Massenexistenz. Die Kirche hat von Anbeginn dem Reiche, das von dieser Welt ist, entsagt. Ihr liegt an den Kulturwerten als solchen und nicht an ihrer Verwendung zum animalischen Daseinszwecke. Sie negiert diesen nicht unbedingt, denn sie predigt nicht dogmatischen Pessimismus. Aber sie fordert ihn nie und nimmer: ihr Bestand darf nicht an Rücksichten sozialer und biologischer Natur gebunden sein.

Die Kirche ist ausschließlich individualistisch und metaphysisch: als Gemeinschaft der Gläubigen hat sie gleichwohl kein anderes Interesse als das der Einzelnen, als die psychische Läuterung der Einzelnen. Sie soll dem Individuum den Zutritt zum göttlichen Reiche, zum Reich metaphysischer Werte schaffen. Wo sie anderes will, wo sie diesen letzten und ein-

zigen Zweck durch zweideutige oder verkehrte Mittel trübt, ist sie nicht mehr Kirche, sondern etwas anderes: meistenteils Staat.

Ihr aber wird das, was schon im Staate Antinomie und Widerspruch war, vollends zum unerträglichen Paradoxon. Eine Kirche, die vom Individuum nichts mehr weiß! Eine Kirche, die sich daran genug sein läßt, für reguläre Eheschließung und legitime Kinderzeugung Sorge zu tragen, und für all das, was die Fortexistenz der Gattung verbürgt! Dem Kirchenstaat ist ein Ende gemacht; aber man übersieht, daß nicht die Kirche im Staat, sondern der Staat in der Kirche es ist, der die Irreligiösität groß werden läßt und die Pharisäer ins Gotteshaus lockt.

Ich habe früher gezeigt, wie es die historische Kirche gehalten hat, und wer weiß, wie lange, weiter halten wird. Sie hat den Staat, wenigstens den nationalen Staat, mit allen Waffen bekämpft und niederzuringen gesucht: nicht weil sie sein Prinzip verdammte und den Menschen befreien wollte, sondern im Gegenteil. Es war der Haß des Rivalen, die Feindschaft des Blutsverwandten. Die Kirche wurde selber Staat, wollte selber Staat sein im weitesten Sinn und Umfang, und immer und überall fand sie einen zweiten Staat vor. Darum ist sie selbst rationalistisch, aufklärerisch geworden und hat den Willen des Volkes gegen den Staat großzuzüchten gesucht. Erst als die Aufklärung sich ihr eigenes System schuf, als das Staatsprinzip allerwärts im Niedergang war, hat die Kirche den hart gedemütigten Gegner in ihre schützenden Arme genommen und ihm neue Kraft eingeflößt.

Die Kirche ist Staat geworden und geblieben: Das ist die Tragödie von Jahrtausenden, eine viel tiefere Tragödie, als die wähnen, deren Weltanschauung sich aus ein paar politischen Randglossen zusammengesetzt, und die das Problem damit erledigt glauben, daß sie „Los von Rom" rufen und

die rührigen Sachwalter der Kleriſei für alles Weltenelend verantwortlich machen. Daß die Kirche Staat wurde, iſt nicht der böſe Wille einiger Einzelnen, ſondern ein immanentes Verhängnis, etwas, das der Menſch als Schickung zugleich und als Schuld empfinden muß. Das Reich Gottes auf Erden hat er gründen wollen: und unter ſeinen Händen iſt es abermals zur Heimat des Antichriſt geworden. Wer errät des Rätſels Löſung? Diesmal iſt es noch weit weniger der erfahrungsmäßige Kontraſt zwiſchen dem Genie, das von Gott ſtammt und zu Gott will, und dem Knecht des Alltags, deſſen Ewigkeit „von heute auf morgen" heißt, ſondern die Erbbelaſtung der Menſchheit mit jenem blinden und unbezähmbaren Machtwillen, der, ihr ſelber oft unbewußt, ſogar die Form der Religiöſität annimmt, um ſich nicht *gegen*, ſondern *in* ſeinem größten Gegner durchzuſetzen. Der gläubigſte Apoſtel hat zu viel davon: wo er aus ſeiner Einſamkeit heraus und in die Welt tritt, hat er ſie ſchon bejaht, wenn er auch dabei beharrt, nein zu rufen. Jede Gemeinſamkeit iſt eben im letzten Grunde abhängig von den Lebensintereſſen der Individuen; auch die Kirche kann nicht um ſie herum. Sie nimmt ſie in ſich auf, ohne ſie ihren urſprünglichen Zwecken aſſimilieren zu können, ſie aſſimiliert ſich in ihnen ſelber und wird Staat. Der einzelne Menſch müßte aus ſich allein heraus religiös werden, um eine Kirche, die nicht zum politiſchen Inſtitut korrumpiert wird, zu gründen. Wo es Vertretungen gibt, wo Autoritäten auftreten, da gibt es auch ſchon ein perſönliches Intereſſe und einen perſönlichen Willen. Man dürfte ſonſt keinen Augenblick zaudern, ſich zum katholiſchen Unfehlbarkeitsglauben zu bekennen.

Das Verhängnis der Kirche iſt alſo, daß ſie nicht unſichtbar bleiben kann, daß ſie der Organiſation bedarf, daß ſie irgendwie Staat werden muß. Da wird ſie aber extrem antiindividualiſtiſch, ſo antiindividualiſtiſch, daß ſogar der Staat ihr gegenüber Hort und Hüter des Individualismus genannt

werden darf. Das ist das Problem des Mittelalters: eine Kirche, die in immer gröbere Konen, bis zur Materie hinuntersteigt und dem Staat das weltliche Szepter entwinden will. Lehrt sie Freiheit des Volks dem Staat gegenüber, so geschieht es nicht um der Freiheit willen, sondern um bei der Menge dem Staate Konkurrenz zu machen.

Die Kirche, die Universalkirche als Universalhierarchie wirkt entnationalisierend: im Staate aber konsolidieren sich Nationen. Insofern dient er dem Individualismus gegen die Kirche: er gibt wenigstens der Nation als solcher ihr Recht. Aber die Universalkirche ist gleichwohl mehr als eine Fiktion. Wenn sie im wahren Sinn ersteht, als unsichtbares Reich des sittlichen Glaubens, dann wird sie ihrerseits wieder im Interesse des höchsten Individualismus das Prinzip der Nationalitäten überwinden.

Ihr Schicksal ist aber weder Dummheit der Masse, noch Böswilligkeit der einzelnen. Es ist in der Menschennatur, in der ewigen Natur der Dinge selbst begründet: darin daß Metaphysik, die ja das Wesen der Kirche ausmacht, wo sie in Verbindung mit der Realität tritt, sich immer versinnlicht. Wie der Philosoph, wenn seine schaffende Sehnsucht zum Absoluten emporgestiegen zu sein wähnt, gleichwohl bloß empirische Werte hypostasiert, sei es Wille oder Bewußtsein oder sonst ein drittes, so klammert sich auch der religiöse Geist, der in weihevoller Andacht Gott zu schauen glaubt, noch immer an die Sinnenwelt. Und sowie der Einzelmensch erst langsam zur Erkenntnis heranreift, daß metaphysische Werte bloß als Symbole Geltung erlangen dürfen, so ist auch die Menschheit lange Zeiten unvermögend, das unsichtbare Reich Gottes von dem sichtbaren Reich dieser Welt zu unterscheiden. Der Sieg der Erkenntnis ihres Unterschieds, nein, ihrer Gegensätzlichkeit bildet den Schlußstein der Weltgeschichte.

Die Analyse von Staat und Kirche, das Verhältnis der beiden zum Individualismus ist zum Abschluß gediehen. Der

Staat konnte rein historisch als Durchgangspunkt behandelt werden: zwischen jener hierarchischen Kirche, die die Weltherrschaft erstrebt, und der wahren Universalkirche, in der das nationale Prinzip endgiltig überwunden und aufgehoben erscheint. In jenem ist das Individuum noch an den Zweck der Erhaltung gebunden, in diesem hat es den Weg zu Gott gefunden, es ist endgiltig frei geworden. Aber noch ein weiteres Problem tritt an uns heran. Was leisten Kirche und Staat für den menschlichen Fortschritt, was bedeutet der Fortschritt selber für den Kulturgedanken? Dieses Problem muß beantwortet werden.

Was Fortschritt im Verhältnis zur Kultur, was Evolutionismus überhaupt besagen will, darüber habe ich anderswo ausführlicher gesprochen. Hier will ich bloß die Frage erwägen, ob rechtens von einem Fortschritt überhaupt gesprochen werden kann, und in was für einem Sinn man allein davon zu sprechen berechtigt ist.

Die Erörterung der Begriffe „Kirche" und „Staat" hat uns dazu geführt, zwischen der Masse und dem genialen Individuum als konstitutiven Gegensätzen zu unterscheiden. Für das Problem des Fortschrittes erweist sich die genannte Distinktion in noch höherem Maße bedeutsam. Gibt es einen Fortschritt auf beiden Seiten oder auf keiner von beiden, auf Seite des Genies oder auf Seite der Masse?

Rollt man die Frage des Fortschrittes im allgemeinen auf, so scheint sie im positiven Sinn beantwortet werden zu müssen. Gab es im Altertum und Mittelalter Elektrizität und Dampfbetrieb? Gab es Papier und Druckerschwärze? Aber gemach: Der Fortschritt der Technik ist nicht der, nach dem wir suchen. Er ist gleichsam Verlängerung von Arm und Beinen, erhöhte Funktion der Bewegungsorgane, nicht des Geistes. Wenn wir von Fortschritt sprechen, so ist damit allein gemeint, ob das Individuum als solches in seinem

psychischen und intellektuellen Verhältnis zum Universum irgend ein Wachstum verzeichnen kann.

Diese Frage muß vom Genie unbedingt verneint werden. Das erste religiöse Genie hat in seiner Konzeption die Tiefen des Weltalls ausgeschöpft. Das zweite und dritte hat dasselbe wieder in seiner Art geleistet. Da gibt es kein Abfallen und kein Aufsteigen. Das Genie ist überhaupt ein Non plus ultra. Es ist an sich, soweit es sich in einem bestimmten Menschen incarniert, eine Einheit und läßt sich nicht in Bruchteilen oder prozentuell angeben. In Homer hat sich der Genius der Kunst so vollkommen verkörpert wie in Beethoven, in Richard Wagner. Wo es überhaupt zuerst Genie gab, da hat die Skala der Wertungen ihre Anwendbarkeit verloren.

Genialitäten sind immer neu, fremdartig, heterogen, wechselseitig inkommensurable Größen. In dieser Sphäre gibt es kein Oben und Unten.

Dagegen gibt es für die Masse einen Fortschritt, der eben durch den Weg bezeichnet wird, den das Genie nimmt. Inhalt und Sinn der Weltgeschichte als Geschichte der Masse ist der: unendlich langsame aber kontinuierliche Erziehung der Menge zu den vom Genie geschaffenen Werten. Wie die Planeten nicht in progressiver Bahn vorwärtsschreiten, sondern ihren festen Mittelpunkt in den Fixsternen besitzen, so vertritt in der Historie das geniale Individuum das unverrückbare Zentrum der Massenanziehung, bloß daß hier keine gleichförmige Umkreisung in demselben Abstande stattfindet, sondern eine ideale Annäherung.

Der Begriff des Fortschrittes ist also begrenzt. Er erstreckt sich nach oben hin nicht weiter als an das Bereich des Genies. Vom Standpunkt der Masse aus allerdings weitet sich da der Aspekt ins Unermeßliche: womit der Evolutionismus schon als eine durchaus demokratische, man möchte sogar sagen, plebejische Weltauffassung gekennzeichnet erscheint.

Man begreift nunmehr, was die eigentlich historische Bedeutung des Individualismus in seinem Verhältnis zu Kirche, Staat, Fortschritt ist. Von Fortschritt kann bloß im Sinn des Individualismus gesprochen werden: alles andere ist pure Äußerlichkeit. Der Staat dient dem Fortschritt, soweit er dem Willen des Genies, er hemmt ihn, soweit er dem der Masse förderlich ist. In der Idee einer Universalkirche dagegen scheint sogar der Begriff des Fortschrittes überwunden, da in ihr der reine Individualismus zur Darstellung kommen soll.

II.

Das Problem der Kunst

Christian Dietrich Grabbe

1. Das alte und neue Deutſchland.

Der Obſkurantismus hat ſeinen ſicherſten Rückhalt in der Maſſe. Aber es gibt auch einen Pöbel, der mit aufdringlichem Lärm dem angeblichen Fortſchritt huldigt. Dieſer iſt der ärgſte Gegner aller wahren Kultur: denn, was er will, iſt nicht Freiheit, ſondern Libertinage, nicht geiſtige Selbſtändigkeit, ſondern Willkür und Ungebundenheit. Sein Gehaben iſt die Arroganz des Parvenüs, deſſen Deviſe lautet: Undankbarkeit gegen die Vergangenheit. Und ſeine ganze Gehäſſigkeit entlädt ſich über den vornehmeren Menſchen, deſſen Abhängigkeitsgefühl er als Schwäche, deſſen Ahnenſtolz er als belächelnswerte Rückſtändigkeit zu diskreditieren ſucht. Dem marktſchreieriſchen Aufklärungsdünkel iſt eben all das, was einmal war, längſt überwunden, und jedes bewußte Anknüpfen daran erſcheint ihm bloß als ein Verſuch, den trägen Geſellſchaftskörper in Schlummer zu ſenken. Daß zwiſchen Gegenwart und Zukunft zuweilen die Vergangenheit liegt, gilt ihm als ſpielende Paradoxie und als offener Widerſinn. Wie der Durchſchnittsmenſch mit all ſeinen Organen widerſtandslos in das Heute einwächſt, ſo wirft er ſich zum vernunftſtolzen Richter derjenigen auf, die den Fortſchritt nicht bejahen, um ihre Herkunft zu verleugnen, die den Willen zur Zukunft mit dem Bewußtſein der Vergangenheit verbinden. Hinter ſich ſchauen aber heißt nicht, ſich in der Erinnerung verlieren, ſondern ſich in ihr wiederfinden: und die Freude dieſes Wiederfindens iſt die heiligſte Feier des Geiſtes. Wie das

Individuum nur dann eins mit sich selber bleiben kann, wenn es zu Zeiten sich vor der Außenwelt in sein eigenes Inneres zurückzieht und in das Gestern und Vorgestern seiner Seele blickt, so taucht die gleiche Forderung in weiterem Rahmen bisweilen für ein ganzes Geschlecht auf: Reaktion ist hier eine Art Kultur-Gedächtnis.

Dem jüngsten Deutschland vor allem ist solche Mahnung vonnöten. Nicht als ob es zu sehr Rebell gegen die Vergangenheit wäre. Keineswegs. Aber es sucht noch den Weg im Dunkeln, es findet nicht den richtigen Anschluß an jene Kultur, aus der es allein seine Kraft schöpfen könnte. Vorschnell in der Emanzipation, vorschnell in der Reaktion schwebt es zwischen Extremen. Es weiß nicht vorwärts noch rückwärts: und so steht es zwischen zwei Fragezeichen.

Als vor etwa 18 Jahren eine neue Ära deutscher Kunst sich ankündigte, da schien der Ruin des Alten das einzige baufeste Fundament. In den letzten Dezennien hatte ein flacher Akademismus jeden höheren Aufschwung gehemmt und die Lebensadern des ästhetischen Schaffens unterbunden; nunmehr wurde der Widerspruch geheiligt und die Unbotmäßigkeit zum Prinzip erhoben. Die Verkünder des neuen Sturmes und Dranges sagten den Traditionen ab und wollten in Form und Stoff alles aus sich selber schöpfen. Es waren scheinbar die besten Ansätze zu einer künstlerischen Regeneration des Deutschtums: und daß die Chorführer der jüngsten Generation in eine so entschiedene Angriffsstellung gegen ihre Vormänner traten und mitunter deren Schöpfungen in Bausch und Bogen verwarfen, war ihnen kaum zu verdenken. An der konventionellen literarischen Kost hatte man sich gründlich übersättigt. Jede tiefere Kunst verlangt als ihr intellektuelles Substrat eine Weltanschauung; und was hatten die Epigonen der Sechziger und Siebziger Jahre da geboten? Einen seichten Aufguß aus Schopenhauer, ein wenig larmoyanten Weltschmerz, der im Grunde bloß frivoles Kokettieren

mit dem heiligen Geiste der Philosophie war und sich in dieser Korrumpierung auch den ästhetischen Salons und den mittleren Schichten der Halbbildung mitteilte.

Die problematischen Naturen Spielhagens bieten uns keine Probleme mehr. Wir haben ihre Physiognomie zu deuten verstanden. Es sind eitle bohémiens, deren Libertinage sich als Genialität geben möchte. Prompt im Duell, wie in der Liebe: aber innerlich leer, trotz des pompösen Apparates, mit dem ihre Banalitäten in Szene gesetzt werden. Mag man dem gefeierten Dichter immerhin ein ehrliches, edles Wollen nicht absprechen, seine Menschen bleiben seichte Alltagsfiguren, in der Pose der Suchenden und dabei ohne echte Zielstrebigkeit, ob sie nun den Frankfurter Pessimismus ableiern oder, dem Zug der Zeit gehorchend, nach Sils-Maria pilgern.

Ebensoviel oder ebensowenig hat uns Paul Heyse gegeben. Daß dieser mittelmäßige Novellist und schlechte Romanzier das Erbe Goethes in Deutschland angetreten zu haben wähnte, beweist am sprechendsten, wie tief das Kunstverständnis gesunken und wie weit das Epigonentum davon entfernt war, dem eigentlichen Urquell der nationalen Größe näher zu führen. Das Goethesche Gleichmaß war nunmehr zu stumpfsinniger Indifferenz entartet, seine olympische Heiterkeit hatte breitem spießbürgerlichen Behagen Platz gemacht. Was Heyse vor allem charakterisiert, ist der völlige Mangel desjenigen, was sonst das sprechendste Charakteristikum eines Dichters bildet: die Abwesenheit jedes tieferen Problemes. Es ist, als wäre man für dergleichen auf deutschem Boden unempfänglich geworden. Der Zusammenhang von Literatur und Philosophie, den die Romantik und der Klassizismus so streng gewahrt hatten, war, wenn man, wie billig, von jenen seichten populärphilosophischen Raisonnements absehen will, längst preisgegeben. Das war, bei der Entwicklung der neueren Erkenntnistheorie und Metaphysik, auch recht begreiflich. Der

nachkantische Idealismus hatte aus dem Vollen geschöpft. Das Universum war ihm ein intuitiv zu erfassendes Kunstwerk oder der dialektische Gedanke einer weltbeherrschenden Vernunftmacht. Die Erkenntnis des Einzelnen ging aus der des Ganzen vor; der Mensch hielt sein Auge zunächst auf die allumfassende Einheit gerichtet.

Dann kam die materialistische und sensualistische Reaktion. Die transzendente Wirklichkeit wurde zum Tummelplatz der Atome, oder sie blieb ein frommer Wunsch im Herzen der wenigen Gläubigen. Die induktive Methode, die auf Beobachtung und Erfahrung gegründet, vom Besondern behutsam zum Allgemeinen aufsteigt, bemächtigte sich nach der Reihe beinahe sämtlicher Wissenszweige; sie fand ihre philosophischen Anwälte in Denkern wie Mill, Comte, Spencer, während sie in Deutschland bezeichnenderweise trotz der „Kraft und Stoff"-Vertölpelung niemals sichere Wurzeln zu fassen vermochte. In demselben Maße, als sich die Philosophie der Intuition und dem Universalismus zu entfremden anfing, mußte naturgemäß die Kunst alle Fühlung mit ihr verlieren. Wenn Weltanschauung nichts mehr war als ein Konglomerat der Ergebnisse einzelner Forschungszweige, so hatte sie alle Beziehung zur Ästhetik eingebüßt, der wenig an der Erfahrung und nichts am Experiment gelegen ist. In solchen Zeiten gehen Künstler und Denker ihre eigenen Wege. Zur großen Schädigung beider: denn Logik und Phantasie sind einander psychologisch näher verwandt, als der schlichte Volksverstand für gewöhnlich anzunehmen pflegt. Und wenn sie sich gegeneinander isolieren wollen, so verkümmert der eine wie der andere Teil; jener zu sterilem Formalismus, dieser zu ungezügelter Phantastik. Wäre hier der Ort, so könnte man an der Geschichte des deutschen Geistes den strikten Nachweis erbringen. Es sei uns indessen genug mit dem Hinweis auf die literarische Entwicklung.

Heyse dürfte uns beinahe als Problem gelten, eben seiner

Problemlosigkeit wegen. Die dritte Dimension sucht man bei ihm und den meisten seiner Zeitgenossen vergebens. Es ist alles Oberfläche. Die flache Lebensweisheit, sich um kein Jenseits zu scheeren und nicht um die Ecke zu biegen, wird hier als eine Art Offenbarung proklamiert. Dieses Überhandnehmen positivistischer Tendenzen spiegelt in mancher Beziehung den Entwicklungsgang der neueren Philosophie wieder. Das Streben, sich keinerlei tiefere Fragen vorzulegen, ist hier wie dort verhängnisvoll geworden. In der Philosophie, da sie bald auf ihren Primat verzichtete, und sich damit begnügte, den Spuren der Einzelwissenschaften bescheiden zu folgen; in der Literatur, wo es entweder nur ein frivoles Spielen mit Problemen gab, oder eine stumpfsinnige Gleichgiltigkeit ihnen gegenüber, die die Welt einfach nahm, wie sie sie vorfand.

Aber nicht so sehr ist es die Borniertheit, die den Aufschwung der wahren Kunst hemmt, sondern Mangel an Frische, ehrlichem und reinem Wollen, geistiger Bodenständigkeit. Unechtheit ist das Grundübel, an dem Publikum und Autoren krankten. Auch das, worin die Welt wirklich Bedeutung gewinnt, mißdeuten sie. Alle jene Modegrößen, die gleichzeitig oder hintereinander den Literaturmarkt beherrschten, die Spielhagen, Wilbrandt, Heyse bis hinab in die Niederungen, wo Tageshelden à la Lindau und Blumenthal ihr Unwesen trieben, sind durch dies eine gekennzeichnet: daß sie nicht Ernst aus dem machen können, was ihnen Motiv künstlerischen Schaffens wird.

Da ist es erquicklich, auf Männer hinweisen zu können, denen diese Solidität des Empfindens nicht abging, wenngleich ihr Horizont im Allgemeinen kein sonderlich weiter ist. Das sind Dichter wie Reuter, Groth, Anzengruber, Rosegger, Freytag und Conrad Ferdinand Meyer. Tüchtige Baumeister, wohlgeeignet, Heimstätten für Menschen zu schaffen, so sehr es ihnen freilich auch versagt blieb, der Gottheit Altäre zu

errichten. Es sind keine Priester und Seher, aber gute Arbeiter, die vor allem den Glauben an den Sinn und Wert ihrer Arbeit haben. Gleichwohl kann ich freilich nicht die Anschauung teilen, die deutsche Kunst von heute müsse zu diesen Vorbildern den Rückzug antreten, um ihre Echtheit und Ursprünglichkeit wieder zu gewinnen. So sehr mir Bartels' Polemik gegen die herrschenden Modetorheiten in vielem sympathisch ist, so wenig werde ich deswegen einräumen, daß es keinen andern Weg des Heiles gebe, als den zur Heimatspoesie und zum Provinzialismus. Eine Kunst, die so ganz in die Breite geht, wie die moderne deutsche, bleibt allerdings auch zumeist an der Oberfläche. Aber um in die Tiefe zu dringen, muß sie nicht enge sein: man kann zu den Sternen emporsehen, ohne der Erde, ohne sogar der heimatlichen Scholle untreu zu werden.

Aber es ist auch unverantwortliche Kurzsichtigkeit, in diesen mittleren Regionen der Genialität Halt machen zu wollen. Das Deutschland, das erst den ödesten Exzessen eines schalen Feuilletonismus Beifall zollte und nachher bei den Franzosen, Russen und Norwegern in die Schule ging, hat selber einen Hebbel, einen Wagner, einen Nietzsche gehabt. Das heißt: einen der tiefsten und zugleich stärksten Tragiker aller Zeiten, ein künstlerisches Vollgenie, das seinesgleichen kaum in alter und neuer Zeit findet, einen Denker, der in seinen Irrtümern nicht minder bedeutsam ist als in seinen Wahrheiten. Und solche Erzieher hat es zum Teile ignoriert, zum andern Teile mißverstanden. Man wird einmal eine Krankheitsgeschichte des deutschen Geistes schreiben müssen, man wird zu erklären haben: wie es möglich war, daß trotz so blendender Erscheinungen das Auge der Menge sich an dem bengalischen Feuerwerk der Modeskribenten ergötzte.

Wieviel fehlt auch heute noch dazu, daß die blinde Anerkennung einem auf den Grund gehenden Verständnisse Platz mache. Wagner genießt diesseits und jenseits des Rheins

schrankenlose Verehrung. Aber es scheint, daß man seine Musik als reines Stimmungsmittel, als intensiven Nervenreiz empfindet, als Sensation im größten Stile, indessen dem gegenüber, was in ihr Moral, Erkenntnis, Weltanschauung ist, unempfänglich bleibt. Einem großen Teil des Publikums bedeutet Wagner überhaupt bloß einen Stimulus für sein Nervensystem, eine geistige Kantharidenkost. Sie sehen in „Tristan und Isolde" eine lange und aufregende Vorbereitung zum Geschlechtsakte, in der „Walküre" und in „Siegfried" eine weniger raffinierte aber umso unmittelbarere Darstellung desselben Motivs, und im „Parzifal" zuguterletzt eine senile Widerrufung, die man gar nicht ernst nehmen will. Daß vom „Tannhäuser" an nicht Sensualismus, sondern Askese der leitende Gedanke seines Schöpfers ist, bleibt ihnen verschlossen. Höchstens ahnt man Nachklänge Schopenhauers und wittert die Hyperbeln des Pessimismus: während die wenigsten erkennen, daß die Größe Wagners, nicht bloß des Musikers, sondern des Kulturapostels, vor allem darin gelegen ist, daß er Schopenhauer zu Kant emporgedeutet hat, das heißt, daß er jenseits von Optimismus und Pessimismus seinen Glauben an ein Reich der sittlichen Freiheit in Musik gesetzt hat. Und wie würde man, wenn man das rechte Organ für Hebbel besäße, so viel seichte Bühnenmache, wie jene Wildenbruchscher und Sudermannscher Provenienz, akklamieren, und als tragischen Gegenstand nichts anderes mehr betrachten wollen, als die soziale Frage, die auf dem Theater sich schon beinahe unbestrittene Herrenrechte erworben hat? Die Darstellung des Individuums fordert eben den Einsatz höherer Kräfte; und an diesen ist das in Industrie und Handel so überreiche Deutschland erschreckend arm geworden. Endlich Nietzsche: hier wäre es erquicklicher, sich in absolutes Schweigen zu hüllen. Wenn Männer, die, wie Wagner und Hebbel, ein völlig klares Bewußtsein ihrer Bedeutung besitzen und ihm überall Ausdruck geben, so kläg-

lich interpretiert werden, wie soll es dann erst um jene stehen, die geradezu zum Mißverständnis ihrer Lehren herausfordern? Und Nietzsche wird dieser Vorwurf nicht erspart bleiben. Seine Jünger haben daraus reichlich Profit gezogen. Die Physiognomie des Übermenschen zu studieren, wie er sich, bald nachdem Zarathustra seiner Einsamkeit müde geworden, in Mitteleuropa realisierte, bliebe am besten dem „Simplizissimus" überlassen, wenn man nicht hier ein Kultursymptom ersten Ranges vor Augen hätte. Eine schier unerschöpfliche Karikaturensammlung: Der preußische Landjunker, der Afrikareisende, der ungefällige Negerweiber peitschen und hängen läßt, der pfiffige Fabrikant, der seine Lohnsklaven um ihr Existenzminimum zu prellen weiß, sogar der liberale Aufklärungskuli, der das rote Gespenst, die sozialistische Massenkrankheit von der Schwelle seines Hauses bannen möchte, sie alle, die sich bloß darin begegnen, daß sie insgesamt an moral insanity laborieren, machen einander den Vorrang streitig. Das ist die Saat, die auf dem Fruchtboden der Nietzscheschen Ideenwelt aufgegangen ist. Wozu viel Wort machen? Daß der fröhliche Phallusprieſter Otto Julius Bierbaum und sein Bruder „in Wahn und Blindheit" Richard Dehmel Nietzsche und Goethe verkünden dürfen, und die Welt in einem höheren Sinn zu bejahen vermeinen, da ihnen das Geschäft der Fortpflanzung nun einmal theoretisch und praktisch Spaß zu machen scheint, sagt alles.

Sich an seiner Vergangenheit versündigen, ist der ärgste Frevel, den ein Volk begehen kann. Noch schlimmer aber als sie ignorieren und vergessen, ist, sie mißverstehen und entwürdigen. In einem doppelten Sinn erscheint also heute wieder Umkehr geboten. Einmal, um keine Unabhängigkeit zu fingieren, die nicht besteht und nicht bestehen kann. Dann um an dem Verständnis einer großen Vergangenheit sich zu einer höheren Gegenwart emporzuläutern. Wir gehen zu diesem Zwecke freilich hinter jene drei Männer zurück, die wir früher

als wahre Erzieher der deutschen Nation gefeiert haben. Denn auch die geistigen Voraussetzungen ihrer kulturellen Wirksamkeit liegen hinter ihnen.

2. Weltanschauung.

Es darf uns nicht Wunder nehmen, daß auch Grabbe durch die ersten Stürme der literarischen Revolution wieder zum Leben erweckt wurde. An einer so markanten Persönlichkeit konnte man nicht achtlos vorbeigehen; am allerwenigsten eine Generation, die gegen die tradierten Vorurteile ankämpfte, um ihnen gegenüber das Recht genialer Ursprünglichkeit zu verteidigen. Manches wies auf Grabbe hin: man fand in ihm einen beredten Opponenten gegen das Hergebrachte, einen souveränen Verächter des bon bourgeois, vornehmlich aber einen beherzten Kämpfer gegen den lästigen Zwang der pseudoästhetischen Dogmatik, wenn er all dies auch nicht programmatisch fixierte, sondern bloß als praktische Maxime in sein Kunstschaffen hinübernahm. Freilich, nicht alles will zu dieser Beschreibung passen. So scheint die rühmende Hervorhebung seines lebendigen Realismus zuweilen völlig aus der Luft gegriffen. Neben Stellen echter Urwüchsigkeit macht sich häufig eine verwaschene Sentimentalität widerlich breit, und eine beinahe pueril zu nennende Sucht, platte Trivialitäten zu künstlerischer Höhe aufzubauschen, hohle Deklamationen neben dem wahren Ausdrucke großer Leidenschaften. Das Originalgenie wird da zum Epigonen des Klassizismus. Grabbe ist ein Dichter, der Widersprüche in sich trägt. Der Katheder-Ästhetik mochte das nicht genehm gewesen sein. Sie machte also wenig Federlesens. In ihrem Zettelkasten fand sich bald das geeignete Rezept, und in einem der vielen Schubfächer, in dem auch die widerhaarigsten Gesellen untergebracht und für das vulgäre Verständnis präpariert werden, erhielt Grabbe dauernde Beherbergung. Überaus charakteristisch ist das Urteil des Literaturpapstes Wilhelm

Scherer, dessen Unfehlbarkeit auch heute noch in weiten Kreisen nicht bezweifelt wird. Er spricht nur von dem „törichten Grabbe“ und seiner „lächerlichen Renommage“. Was er an ihm schmerzlich vermißte, war vermutlich nicht allein das Maß, sondern die Mittelmäßigkeit.[1]) In das entgegengesetzte Extrem fällt Rudolf Gottschall, der Grabbe neben Hebbel stellt, ja sogar geneigt scheint, ihm den Vorrang einzuräumen.

Wo man den Dichter nicht schmählich verketzerte und seine Produktionen in Bausch und Bogen verwarf, da lautete das Urteil meistens dahin: es habe ihm nicht an Gedanken und Inspirationen gefehlt, wohl aber an der Fähigkeit, sich ihrer künstlerisch zu entäußern; an dem Substrate einer festen Weltanschauung, jener ebnenden Kraft der Vernunft, die die Ströme des Schaffens und Schauens gleichmäßig verteilt und sie nirgends ihr Bett überfluten läßt. Wollen und Können seien in ihm nicht zur Deckung gekommen, und daher die berührten Inkonsequenzen und Widersprüche. Demnach wäre eigentlich die technische, nicht die ästhetische Veranlagung Grabbes mit jenem Mangel der Unvollkommenheit behaftet gewesen. Zwischen Hirn und Hand hätte es an der leitenden Verbindung gemangelt. Der Sitz der Krankheit wäre im Bewegungsnerv, nicht im Organ des Geistes zu suchen.

Zum Unterschied von dieser etwas trivial schematisierenden Auffassung möchte ich den Schwerpunkt einer fruchtbaren Kritik gerade in ihre strikte Verneinung und die Einführung einer ihr vollinhaltlich entgegengesetzten Theorie verlegen. Was wir an Grabbe am meisten bewundern dürfen, ist die unerschöpfliche Gestaltungskraft, die Energie der Darstellung, die oft so hochgesteigerte Elastizität des Ausdruckes.

[1]) Im Anhang versichert er allerdings bescheiden, es fehle ihm offenbar an dem nötigen Verständnisse für die Eigenart des Dichters, den andere achtbare Literaten ernst zu nehmen vermöchten; es ist immerhin bedauerlich, daß er die Konsequenzen hier, wie auch in manchen ähnlichen Fällen, nicht lieber im textlichen Teile seines Werkes gezogen hat.

was wir aber umso schmerzlicher empfinden, ist der Mangel an intellektueller Durchbildung, an Ideen, die fast athrophische Verkümmerung des Gedanklichen, die am grellsten dort in die Augen springt, wo Grabbe an schwere Probleme rührt und in ihrer Behandlung sich mit schwächlichen Surrogaten behilft, denen nur sein rhetorisches Talent und, mit ihm sich mannigfaltig, oft in seltsamem Spiel durchkreuzend, eine derbe Realistik der Darstellung den trügerischen Schein wirklicher Tiefe leiht.

Grabbe hat sich an den schwierigsten Themen versucht: Hannibal, Marius und Sulla, Napoleon, Faust und Don Juan, Alexander der Große, die Hohenstaufen, Christus; seine Phantasie führte ihn in den fernsten Orient, ins Mittelalter und Altertum. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Bedeutung dieser Werke lediglich in der Darstellung liege, mit der die Ideenarmut auffallend kontrastiere; zwei Dramen vornehmlich legen Zeugnis dafür ab: „Don Juan und Faust", sowie „Scherz, Ironie, Satire und tiefere Bedeutung", die die Quintessenz der Grabbeschen Weltanschauung enthalten und für deren Verhältnis zur Romantik und Moderne maßgebend sind. „Don Juan und Faust" ist ein Mittelding zwischen Ideendichtung und Charaktertragödie. Der Konflikt der Helden ist der Konflikt zweier Weltanschauungen. Es lag nahe, den Faustmythus von dieser Seite her zu ergänzen. Auch Lenau wurde von dem einen Problem auf das andere geführt. Aber wie groß ist der Unterschied in ihrer Behandlung! Während Lenau beide nacheinander in getrennten Zyklen entwickelte, das eine nicht so sehr als Pendant, denn als Variante des andern, schwelgte Grabbe in dem groben Kontraste, der die lebensvollen Charaktere der Sage zu dürftigen Typen degradiert und sich in bühnenmäßigen Effekten erschöpft. Lenau läßt Faust und Don Juan an einem ähnlichen Konflikt zugrunde gehen: eine psychologische Analyse ihrer Charaktere zeigt die gleichen Elemente, bloß in andern

Mischungsverhältnissen. Es wäre plumpe Banalität, in dem einen bloß den grüblerischen Philosophen, in dem andern das frohe Weltkind zu erblicken. Beide sind alles: Mensch des Geistes, Mensch des Genusses; aber sie sind es nicht in derselben Weise. Beide wollen die Tiefen der Welt ergründen, aber die Richtung ihres Strebens ist verschieden. Beide leiden Schiffbruch: Faust muß erkennen, daß der Geist nur die Oberfläche der Dinge wiederspiegelt, daß der einmal entfachte Erkenntnistrieb aber die naive Unbefangenheit der Sinnenfreude unmöglich macht. Don Juan sieht mit kühler Resignation, daß das Ideal einer mystischen Vereinigung mit dem Universum, das er im erotischen Besitz des Weibes zu erreichen hoffte, „eitel Illusion" ist, daß sich mit der sinnlichen Lust auch der Hauch des Geistes verflüchtigt und der farblose Alltag als Bodensatz des Lebens zurückbleibt. Verzweiflung und Blasiertheit sind die beiden Pole des menschlichen Lebens. Aber Lenaus Tiefblick bleibt nicht in dieser doppelten Verneinung befangen. Die tragische Schuld und das Verhängnis Don Juans und Faustens wurzeln nicht in ihrem Hang zur Skepsis, sondern in ihrer egoistischen Veranlagung. Die Habgier des Erkenntnis- und des Sinnendurstes sind nur zwei verschiedene Erscheinungsformen desselben Grundtriebes. Sie wähnten, sich der Welt zu einigen, indem sie dieselbe eroberten, und vergaßen, daß weder das Fangnetz abstrakter Verstandesbegriffe, noch ein brutaler Gewaltakt der Leidenschaft, sondern bloß die Fähigkeit einer unbegrenzten Hingabe, welche das Individuum erhebt, indem sie es an sich selber vergessen läßt, sie in den Besitz desjenigen zu setzen vermochte, was hinter ihrem Wünschen und Wollen liegt. Savonarola, der wahre Held und Menschheitsapostel, trägt die Wirklichkeit der Welt im Herzen. In ihm ist alles Verheißung und Zuversicht; auf dem Scheiterhaufen siegt sein Glaube; er sühnt nicht die eigene, sondern die Schuld der Mitwelt. In Faust und Don Juan ist allzu viel Kleinliches und Persön-

liches. Dies und nicht, wie die Pöbelweisheit wähnt, die Größe des Strebens besiegelt ihren Fall. Der Wunsch, Gott zu werden, ist kein Frevel: aber dabei Mensch bleiben wollen, heißt, sich zum Untergang verurteilen.

Zwischen beide stellt Grabbe die Donna Anna, um deren Besitz er sie kämpfen läßt; ihre diametral entgegengesetzte Charakteristik in dieser Werbung um die Geliebte soll den Differenzpunkt der Individualitäten und der von ihnen vertretenen Weltanschauungen entwickeln. Auch hier ist im Vergleich mit Lenau alles vergröbert und einem vulgäreren Verständnis angepaßt. Es bleibt eben ein müßiges Beginnen, tiefe philosophische Probleme in tragikomische Burlesken hinüberspielen zu lassen. Der Tiefsinn und die grüblerische Veranlagung des Germanen ist ebenso wenig dadurch gekennzeichnet, daß Faust vom einsamen Denker, der sich übrigens auch bloß in breiten Gemeinplätzen bewegt, mit einem Mal zum girrenden Seladon herabsinkt, daß er auch dann noch in die wildesten Ausbrüche einer unerwiderten Leidenschaft philosophische Reflexionen einflicht, als romantische Renaissancemenschheit besonders glücklich durch die frivole Gleichgültigkeit charakterisiert erscheint, mit der Don Juan die Nachricht vom Tode der Donna Anna entgegennimmt, durch seine wüste Libertinage, die allzuoft ans Banale streift. Das Faustproblem ist völlig schablonenhaft entwickelt, das Don Juan-Problem gröblich mißverstanden.

Don Juan ist nämlich im Grabbeschen Drama ein prahlender Renommist, der sich bei näherer Betrachtung als ein Schürzenjäger vulgärster Art enthüllt. Er ist jeder tieferen Leidenschaft bar: was ihn an das Weib fesselt, ist nichts mehr als flüchtige sinnliche Regung. Grabbe glaubt ihn am besten zu charakterisieren, wenn er ihn gierig nach den Reizen jeder Frau spähen läßt. Seine Liebe für Donna Anna hindert ihn nicht daran, sich auch für die physischen Vorzüge ihrer Dienstmagd in höherem Grad empfänglich zu zeigen.

Don Juan. Verstell' dich nicht! Du schleichst auf mein Gebot
Drei Tage schon um dieses Haus, und hättest
Das Mädchen übersehn? Sie leuchtete,
Der Donna, als sie an das Fenster trat —
Ein schwarzes Aug', ein Grübchen in der Wange,
'Ne weiße Haut, ein zarter, voller Arm
Und eine nette Taille sind ihr gar
Nicht abzusprechen.

Leporello. Und das alles saht
Ihr, als der Blitz von Annas Schönheit auf
Euch fiel gleich einem Adler, wie ihr sagtet?

Don Juan. Warum nicht? Stand die Dien'rin doch daneben.

Leporello. Ihr seid ein Kraft-, Universal-Genie!
Die Herrin lieben, von der Dienerin
Entzückt — und das so durcheinander, während
Desselben Augenblicks! Weh mir! Mir schwindelt!

Don Juan. Mensch, hältst du mich für einen alten
Pedanten, eingewurzelt in Systeme?
Wo ich die Schönheit finde, schätz' ich solche,
Und sei sie, welcher Art sie wolle.
Die Dienerin liebt anders als die Herrin
Und nur Abwechslung gibt dem Leben Reiz
Und läßt uns seine Unerträglichkeit
Vergessen!

Leporello mag das Genialität heißen: uns ist es der unfehlbare Beweis dafür, daß dieser Don Juan kein Genie der Liebe ist. Denn das Weib müßte ihm sonst mehr sein, als ein Mittel, sich so aufregenden Zeitvertreib zu schaffen. Er müßte nach seiner Tiefe trachten und nicht lüstern bloß an der Oberfläche weilen.

Hier entdeckte sich uns noch einmal der eigentümliche Parallelismus zwischen Don Juan und Faust, der auch das Tragische an den beiden Gestalten bezeichnet. Faust will über alle Phänomene hinaus, zum Urgrund des Seins, dem Ding an sich, zum Innern der Natur, und er bleibt in den Phänomenen befangen, ohne sich ihrer erwehren zu können. Erkenntnis des Einzelnen, der Stolz der Wagnernaturen, die es so herrlich weit gebracht haben, ist ihm banal, wertlos und verächtlich. Das Weltall oder Nichts: andere Möglichkeiten kennt er nicht. Auch Don Juan ist ein kühner Leugner des sinnlich Begrenzten, bloß zum Teile Verwirklichten in der Liebe. Ihm ist das bestimmte, einzelne Weib als solches gleichgültig und vermag ihn eben deshalb nicht dauernd festzuhalten: nicht weil sein Sexualtrieb befriedigt ist und er von neuem auf Beute ausgeht, sondern weil das weibliche Ideal, das Urbild des Weiblichen sich in keiner der von ihm geliebten Frauen verwirklicht. Don Juan ist der irrende Ritter der Liebe; kein Eroberer, sondern ein Suchender; kein Beherrscher des Weibes, sondern eher ein von ihm Beherrschter: freilich nie vom konkreten, sondern vom abstrakten Weibe, von der Idee des Weibes. Don Juan ist weder verliebt, noch lüstern, noch egoistisch, noch brutal oder zynisch, noch flatterhaft. Er ist all das nicht, was die Frauen sich unter ihm denken und was sie besonders liebevoll in dieser Vorstellung kultivieren. Don Juan ist das Schicksal des Mannes, der das Weib als Weib ernst nimmt, nicht das Weib als Geliebte oder als Mutter, als Krankenpflegerin oder als Sorgenwedel. Ist er grausam gegen das einzelne Weib, so entspringt das nicht aus seiner

Verachtung des Geschlechtes, sondern aus der Einsicht, daß es so weit hinter seinen Erwartungen zurückbleibt. Sein Wunsch ist also nicht Augenblicksgenuß, sondern Ewigkeitsbesitz, sein Schicksal nicht Blasiertheit, sondern Enttäuschung. Er ist ganz wie Faust, ein tragischer Mensch; und er ist wie Faust zum tragischen Untergang verurteilt.

Don Juans Erotik ist nicht so ganz das Gegenteil desjenigen, was Dante seiner Beatrice gegenüber empfindet, sie liegt sogar in der Entwickelungslinie dieses Verhältnisses. Dante durfte seinem Ideale treu bleiben, denn er hat es nie in Wirklichkeit umsetzen wollen, wie in geheimer Vorausahnung der Unmöglichkeit eines derartigen Umsatzes. Er blieb Madonnenanbeter, weil er vom Weibe persönlich nichts begehrte, nicht einmal dies: daß sie sich *ihm* als Madonna zeigen sollte. Von Dante zum Don Juan ist bei der abgründlichen Verschiedenheit der beiden Gestalten nur ein Schritt, freilich der größte und folgenschwerste Schritt. Don Juan will nicht bloß an das Ideal des Weibes glauben, er will auch, daß es in Wirklichkeit existiere. Daran geht er unter: an der Diskrepanz von Glaube und Wahrheit, vor der er nicht Halt zu machen weiß. *Don Juan ist der Bankerott des Danteschen Madonnenkultus.*

In seiner ganzen Tiefe hat ihn vielleicht kein schaffender Künstler noch erfaßt, am wenigsten Grabbe, der aus ihm einen zungenfertigen Aventurier macht und über die gröbste Schablone sich nicht zu erheben vermag. Schablonenhaft ist Exposition und Aufbau, schablonenhaft die Katastrophe. Wohl verkündet der „Ritter", als Sendling der Hölle den Sinn der Tragödie:

Dich aber, Juan, reiß ich mit mir — schmiede
Dich an den Faust! Ich weiß, Ihr strebt nach
Demselben Ziel und karrt doch auf zwei Wagen!"

Allein, was ist dieses Ziel für uns? Das Universum. Und was war es für Grabbe? Der Busen der Donna Anna.

Ein Gegenstück, eigentlich eine Ergänzung zum eben genannten Drama bildet die Komödie „Scherz, Ironie, Satire und tiefere Bedeutung." Grabbe schickt ihr folgende Bemerkung voraus: „Findet der Leser nicht, daß diesem Lustspiele eine entschiedene Weltansicht zu Grunde liegt, so verdient es keinen Beifall. Im übrigen verspottet es sich selbst und werden daher die literarischen Angriffe von den beteiligten Personen leicht verziehen werden usw." An prächtigen Scherzen, einem glänzenden Humor, einer weisen Ironie und kräftigen Satire fehlt es dem Stück in der Tat nicht; was man aber wiederum schmerzlich vermißt, ist, den Ansprüchen des Verfassers zum Trotze, die „tiefere Bedeutung". Die philosophischen Elemente, die darin Ausdruck gewinnen, sind romantischen Ursprungs und erinnern namentlich an Tieck. Der Teufel, der am Ende von „Faust und Don Juan" in den Mittelpunkt der Handlung trat, und mit dem Hinweis auf das Schicksal der beiden den Kommentar zur Tragödie gab, ist hier ein lustiger Gesell, der zahllose Intriguen anstiftet, um schließlich friedfertig zur Hölle zurückzukehren. Wenn am Schlusse der Komödie zwei von den handelnden Personen sich in das Orchester flüchten, um dem ihnen drohenden Strafgericht zu entgehen, und von dort aus feierlich erklären, alles sei nur Dichtung und Trug; wenn endlich Grabbe selber, der Verfasser des Lustspiels, mit einer brennenden Laterne die Bühne betritt, so erkennt man unschwer „die Weltansicht, die diesem Lustspiele zu Grunde liegt." Es ist der romantische Subjektivismus, der behauptet, daß die ästhetische Betrachtung wie die logische niemals zum Kern der Dinge führt, sondern bloß einen Kreislauf vollzieht, indem sie vom Subjekt den Ausgang nahm, um über den Umweg des Kunstwerkes zum Subjekt zurückzukehren. Damit rühren wir freilich an eines der Grundprobleme der Romantik. Aber Grabbe war nicht der Mann, es wirkungsvoll zu gestalten. Wer gedanklich so wenig aus dem Vollen schöpft, für den kann sich

das Subjekt nie in seinen geheimnisreichen Tiefen offenbaren. Das begründet auch vor allem den tiefen Unterschied zwischen Grabbe und den Romantikern, daß diesen die eigene Seele der Sinn und Kern jeder Kunst war, während jener viel zu wenig sich selber suchte und darum auch niemals gefunden hat.

3. Die historische Dichtung.

Daß Grabbe den philosophischen Reflexionen fern gestanden, beweist auch ein anderer Umstand, seine übermäßige Vorliebe für das Historische. Der historische Sinn ist aber selten mit philosophischer Begabung vereint. Der feine Instinkt für das Tatsächliche ist so grundverschieden von dem Vermögen des begrifflichen Denkens, daß sie sich bloß ausnahmsweise in demselben Individuum neben einander vertragen.

Jene Vorliebe bekundet unser Dichter in der Wahl seiner Stoffe. Er versuchte eine dramatische Darstellung der Hohenstaufen, des napoleonischen Kaiserreichs, des marianisch-sullanischen Bürgerkrieges, der punischen Kriege, der Hermannschlacht usw. Es gibt aber eine doppelte Art historisch-poetischer Behandlung.

Man benützt das geschichtliche Kostüm, um zwischen dem Publikum und dem Kunstwerk jene Distanz zu schaffen, die notwendig ist, um die Wirkung zu steigern, und vom historisch belebten Hintergrunde die zeitgemäße Handlung in wirksamer Plastik sich abheben zu lassen.

Es gibt daneben aber ein historisches Kunstwerk κατ' ἐξοχήν: hier dienen die Ruinen der Vergangenheit nicht zur gefälligen Einrahmung des Bildes, sie rücken selber in den Vordergrund des Interesses, in ihnen ruht der Schwerpunkt der dichterischen Darstellung. Hier wird kein moderner Stoff mit einem antiken Überwurfe bekleidet, durch dessen fadenscheiniges Gewebe die Züge des gegenwärtigen Zeitalters

hindurchblicken, hier füllt ein historisches Detail den Inhalt der Handlung aus.

Die erste Art der Darstellung bedient sich des historischen Faktums also bloß als äußerlichen Mittels, teils um jener Distanzeffekte willen, teils um ein Problem von allgemeinem Wert an einem besonders charakteristischen Beispiele zu demonstrieren. Werke in diesem Sinne sind Schillers „Jungfrau von Orleans", „Don Carlos", Goethes „Tasso", Hebbels „Judith", „Herodes und Marianne", Grillparzers „Sappho", Ibsens „Kronprätendenten" u. a. m. Hier handelt es sich um ganz anderes als die Vorgänge, die ein spezifisch historisches Interesse festhält. Ganz rein ist freilich diese Art der historisch symbolisierenden Darstellung niemals verwirklicht, es ergeben sich zumeist Zwischenformen, in denen sich die Arbeit des Künstlers zwischen geschichtlicher Reproduktion und ideeller Erfüllung des Gegenstandes teilt. Ein Drama wie „Julius Cäsar" hat seine Bedeutung nicht zum wenigsten in der meisterhaften Schilderung der römischen Verhältnisse, in der Zeichnung der einzelnen Charaktere, wie zum Beispiel Ciceros, Octavians und Cascas, die ohne sichtbare historische Anhaltspunkte mit wunderbarer Intuition erfaßt sind. Daneben ist es aber das Problem der Freundschaft, das sich über alle Einzelschilderungen immer deutlicher emporrankt, so daß es beinahe das Motiv scheint, um dessentwillen das Werk verfaßt worden ist.

Anders verhält es sich mit jener zweiten Kunstgattung, der das Historische Selbstzweck ist. Da verweilt das Auge des Betrachters bei den Erscheinungen, denen nichts substituiert wird, was nicht wieder in Erscheinungen sich entfalten soll. Da ist keine allgemeine Idee über ihnen, sondern das ganze Interesse wird vom Besondern, Historischen erfüllt und absorbiert. Diesem Genre gehören zum Beispiele die Shakespeareschen Königsdramen an. Im allgemeinen begegnet es einem häufiger in den Kindheitsstadien des Indi-

viduums und der Menschheit. Denn die primitive Kunst hängt an den Phänomenen und am Spiel des Geschehens. Homer wollte keine Tragödie der Liebesleidenschaft schreiben, so sehr die Erkenntnis der Bedeutung des Erotischen schon ahnungsvoll bei ihm heraufdämmert, sondern die Belagerung Trojas in der ganzen Breite aller Einzelheiten zur Darstellung bringen.

Entweder das Subjekt gibt sich hin an das Historische, indem es sich seiner selber entäußert, oder es sucht sich in ihm wieder. Davon hängt es ab, ob die auf dieser Gefühlsgrundlage erwachsene Kunst der einen oder der anderen der früher vorgeführten Kategorien angehört.

4. Der Geist der Epik und Dramatik.

Die rein historische Kunst — und das Historische muß man nunmehr im weiteren Sinne fassen — so daß es neben der Vergangenheit auch die Gegenwart umspannt, ist demnach im Grunde subjektlos; während die Kunst, der das Historische Mittel zum Zweck, also ein bloß Sekundäres ist, das Subjekt in einen bewußten Gegensatz zu den Objekten bringt. Damit ist eine überaus wichtige Relation erstanden, die auch im weiteren die ästhetische Entwicklung beherrscht. Es ist das Verhältnis von Individuum und Milieu.

Die subjektlose Kunst ist die epische, die diesem Gebiet das Stadium des naiven Realismus repräsentiert. Die subjektiv betonte Kunst rankt sich an jenem Kontraste zu ihrer Höhe empor. Das Individuum weiß sich im Widerspruch mit dem Milieu, und so beginnt der Konflikt zweier feindlicher Mächte, der sich im Rahmen der Handlung fortspinnen und vollenden muß. Die lyrische und dramatische Kunst hat von da ihren Ausgang genommen. Das Drama hat den Gegensatz zwischen dem Helden und seiner Umgebung bewußt zum Prinzip erhoben. Die tragische Idee ist der Ausdruck

des daraus hervorgehenden Zwiespaltes. In der Lyrik ist dieser Zwiespalt latent, noch nicht aktuell, aber bereits im Werden begriffen. Denn Ich und Außenwelt treten auch hier nebeneinander und auseinander: die Keimform der tragischen Idee ist die lyrische Stimmung.

Diese ganz abstrakt gewonnenen Erkenntnisse gilt es nunmehr an konkretem Materiale zu erhärten. Lyrik ist Stimmung: wenn irgend etwas in unserer Darstellung Anklang finden wird, so ist es ohne Zweifel diese Behauptung. Denn sie wird heute aller Orten mit einem Pathos ausposaunt, das nicht eben die günstigsten Erwartungen weckt. Jene Schnörkel und Arabesken, an der die moderne Lyrik so reich, so überreich ist, sollen ja nichts anderes, als den gewünschten Stimmungseffekt im Leser hervorbringen. Die Dehmel, George, Hofmannsthal, Schlaf, Mombert und Bierbaum haben ausschließlich dies eine im Auge: ihr Publikum zu hypnotisieren, es in jenes mystische „Helldunkel" zu versetzen, in dem es widerstandlos sich den Impressionen des Dichters hingibt. Aber ist Stimmung wirklich schon etwas Dualistisches, und mit einem immanenten Gegensatz Behaftetes, ein tragisches Element, und nicht vielmehr das höchste Einssein mit dem Universum, mit dem Leben und Weben des Weltalls, das Siegfriedsidyll im deutschen Hochwalde unter dem Schatten tausendjähriger Eichen? Mit nichten: die Stimmung ist nicht das Bewußtwerden jener Einheit, sondern der Entzweiung mit der Natur. Sie ist ein Versuch des Subjektes, den Zwiespalt dadurch zu versöhnen, daß es in sich selber unermüdlich seine Quelle sucht und sich in dieser Isolation von allem egoistisch Persönlichen wieder mit der objektiven Welt vereinigt. In ihr glaubt der Mensch vom Schicksal derselben durchdrungen zu sein, während er in Wahrheit bloß sich über sein eigenes Schicksal erhebt und eben darum unmittelbare Fühlung mit den Objekten gewinnt. Die Melancholie des Herbstwaldes ist Trauer deiner eigenen Seele, die sich aber diesmal vom drückenden Zwange der Sub-

jektivität frei weiß und darum ihr Sinnen und Ahnen auf die Natur projiziert. Wo der Mensch sich selber in der Außenwelt wieder findet, da hat er das Kleine, Kleinste in sich siegend überwunden. Stimmung ist das Bewußtsein eigener Befreiung, sie mag sich zu dionysischen Dithyramben erheben oder in elegische Wehmut versinken.

Im Tragischen liegt der Sachverhalt viel offener zutage. Tragik ist Gegensatz und Kontrast, Zweiheit und Zwiespältigkeit. Aber was gegeneinander steht, wer vermöchte das so ohne weiteres zu sagen? Ehedem war es der harte Druck des Schicksals, dem der Held gegenübertrat, von Anbeginn ihm wehrlos preisgegeben. Darüber sind wir hinaus. Wir glauben nicht mehr an der Moira geheimnisvoll dunkles Walten. Die Würfel sind heute in des Menschen eigene Hand gegeben. Aber nichtsdestoweniger ist er unfrei, denn wäre er es nicht, so gäbe er keinerlei Anlaß zu tragischen Konflikten. Man hat nur eine andere Formel für seine Unfreiheit gefunden. Sie heißt: das soziale Milieu.

Das soziale Drama ist nicht von gestern. Aber zur Blüte ist es erst im neunzehnten Jahrhundert mit der wachsenden Proletarisierung und Enteignung der Menge, mit den immer grelleren Klassengegensätzen gelangt. Wenn schon Napoleon, worin sich übrigens sein atragischer Charakter am glänzendsten offenbart, dem alten Schicksalsbegriffe die Berechtigung absprach und die Behauptung daran knüpfte, die Politik sei das Schicksal, so hat er recht eigentlich den Entwicklungsgang des modernen Dramas in diesen Worten antizipiert.

Die Politik, das heißt das Spiel der äußeren Verhältnisse, ist unser Schicksal geworden. Der Mensch wäre mit sich Eins: aber die Menschen liegen mit einander im Zwiespalt. Und dieser Zwiespalt, wie er sich im einzelnen Individuum reflektiert, ist die Tragödie. Es gibt also eine endgiltige Befreiung vom Tragischen. Sie besteht darin, daß die Menschen

ein großes Fest der Versöhnung feiern und sich in brüderlicher Eintracht finden.

Das Tragische, dermaßen als ein Durchgangsstadium betrachtet, als etwas, das bestimmten Milieuverhältnissen korrespondiert, enthält indessen unter allen Umständen eine Veräußerlichung: denn auch wenn es die Umgebung wäre, in der der Schwerpunkt ruht, so bliebe es immer das Subjekt, dem sich erst jener soziale Antagonismus zur Idee der Tragödie entfaltet. Das Milieu wäre niemals mehr als momentaner Anlaß. Der Mensch trüge auch dann noch das Gesetz der Tragik in sich.

Das soziale Drama der Gegenwart ist ein Beweis mehr für das Unvermögen unserer Kunst, sich zur Höhe eines wahren Individualismus aufzuschwingen. Wie die soziale Ethik, wie die moderne Menschheitsreligion vor allem nach Masse strebt, um das schutzsuchende Einzelsubjekt dahinter verschwinden zu lassen, so ist auch die dramatische Darstellung in die Niederungen der Gesellschaft hinabgestiegen, wo die Luft weniger rauh weht und allen Dingen ein grober Erdgeruch anhaftet. Und wenn auch die Politik noch nicht an Stelle des Schicksals getreten ist, so haben die Dichter, die die Schicksalsverkünder sein sollten, wenigstens mit den Politikern gegenwärtig das gemeinsam, daß auch sie bloß auf die Instinkte der Menge spekulieren. Heute aber wächst die Nachfrage nach politischen, wirtschaftlichen und sozialreformatorischen Programmen: und auch das Angebot bewegt sich in derselben Richtung gesteigerten Wachstums. Deshalb ist die soziale Dichtung nicht etwa aus ästhetischen Gründen zu verwerfen. Sie kann große Wirkungen erzielen und braucht sich nicht in banalen Trivialitäten zu verlieren. Aber sie darf nichts gegen den Individualismus unternehmen wollen, sie darf nirgends gegen diesen gerichtet sein, sondern soll im Gegenteile immer ihre Abhängigkeit von ihm bewahren. Das heißt: die Masse

muß überall vom unsichtbaren Geiste einer großen Individualität beherrscht sein. Hauptmanns „Weber" sind ohne Zweifel ein Drama von packender Wucht, aber man fühlt auch da deutlich, daß der Dichter nicht den festen Punkt gefunden hat, von dem aus er die ungegliederte Menge frei bewegen könnte. Und was sind das für triste Heroen, die er sonst seinem Publikum vorführt! Der Affenzüchter Loth, der seine Erotik von dem Gesundheitszustand sämtlicher Anverwandten zweiten und dritten Grades der Geliebten abhängig macht und pathologischen Alkoholismus in einer Seitenlinie als neuen Scheidungsgrund für Verlobte einschmuggeln möchte, der gelehrte Forscher Vockerath, der sich von einer emanzipierten Phrasenheldin durch das Bocksborn jagen läßt und vor allem der matte Florian Geyer, in dem wie in dem „Eroberer" Halbes die Unfähigkeit zu individualistischer Gestaltung sich am glänzendsten offenbart. Einer verwaschenen Gesellschaftskunst entspricht ein falscher Individualismus. Vielleicht ist es so einigermaßen erklärlich, wie das Publikum des trockenen Tones satt, dem lächerlichen Bombast, der hohlen Theatralik der Wildenbruchschen Geschichtsdramen begeistert zujubeln konnte.

Soll man noch einmal die Namen: Hebbel, Wagner, Ibsen nennen? Daß es soziale Probleme gebe, haben alle drei gewußt, wenn man auch gegen Deutungsversuche, wie den, daß die „Walküre" das Arbeiterelend symbolisch verkleide, sich einigermaßen ablehnend verhalten mag. Aber keiner hat darüber den eigentlichen Sinn und Zweck des Kunstschaffens vergessen. Eine Kunst der Masse wäre freilich immer auch eine Kunst für die Masse; und alle diejenigen, die heute so viel vom Kunstgewerbe für die geistige Regeneration der Menschheit erhoffen, mögen auch im Proletarierdrama den Gipfel ästhetischer Vollkommenheit erblicken. Wir andern hegen allerdings die Überzeugung, daß das Kunsthandwerk, dessen sozialitäre Bedeutung niemand verkennen wird, zwar

nicht das Handwerk zur Kunst, wohl aber die Kunst zum Handwerk zu verwandeln vermag.

Der Nerv der tragischen Idee ist also nicht im Boden der Gattung zu suchen, sondern er reicht in das Wurzelwerk des individuellen Lebens hinein. Mit dem Subjekt ist schon die Tragödie gegeben; denn die ewige Entzweiung hebt da an, wo ein Mensch die Worte spricht: Ich bin. Solange das Kind sich selber mit dem Namen benennt, mit dem es sich von andern rufen hört, bleibt es eins mit den Dingen, die neben ihm sind. Ist es sich seines Ich einmal bewußt geworden, so ist der idyllische Traum der Unschuld ausgeträumt.

5. Naturalismus und Symbolismus.

Man hat zu wiederholten Malen versucht, die Kunst aus dem Spiele der Tiere herzuleiten, eine Theorie, in der sich der moderne britische Evolutionismus und der Nachkantische Idealismus in seltsamer Art berühren. Schiller und Spencer wandeln hier verbrüdert denselben Weg. Es ergibt sich aus dem vorigen, wie flach diese Interpretation ist, wenn aus ihr auch die Lyrik und insbesondere die Tragödie begriffen werden sollen. Dagegen ist sie nicht ebenso im Unrecht, wenn sie der Epik zu Grunde gelegt wird. Die historische Entwicklung scheint sie hier zu stützen. Wenn sich der Mensch von der kleinlichen Notdurft des animalischen Trieblebens für Augenblicke befreit fühlt, wenn er zur Entfaltung seiner Kräfte einen von Tag zu Tag wachsenden Spielraum gewinnt, so empfängt das Ichgefühl bald durch die in steigendem Maße hervortretende Überlegenheit über die blinden Naturkräfte eine mächtige Betonung. Das Material, an dem er seine Fähigkeiten übt, ohne dem äußeren Zwange des Selbsterhaltungstriebes zu gehorchen, fällt zunächst in seinen Besitz. Die Entstehung des Eigentums und die Entstehung des Kunstwerkes sind daher untrennbar mit einander verbunden. Gerade in diesen

Anfängen der Kunst ist demnach das subjektive Moment scheinbar von der wichtigsten Bedeutung, aber nur nach der physisch-technischen Seite hin, wo der schaffende Geist bildnerisch in Erscheinung tritt, nicht psychologisch als bewußte Gegenüberstellung von Ich und Außenwelt. Dasselbe wiederholt sich auf höherer Stufe, wenn die Bewegungen der Massen und Völker mächtigere Dimensionen annehmen, aber das Auge des Naturmenschen noch allzusehr an der bloßen Abfolge der Begebenheiten haftet, deren bunte Mannigfaltigkeit, deren Wechsel und Werden ihn fesselt, die er aber schlicht-naiv hinnimmt, ohne sie zu Problemen zu vertiefen. Diese Kunst entspricht der *epischen* Betrachtungsart. Der ästhetische Genuß entspringt hier einer reicheren Fülle des Schauens, dem Gefühl einer höheren Vitalität, ist also rein dynamischer Natur. Die lyrisch-dramatische Betrachtungsweise setzt ihrerseits voraus, daß der Künstler hinter die Erscheinungen zurückgeht, nicht im Sinn einer speziellen Metaphysik, sondern indem er das Subjekt von den Objekten zu isolieren vermag und seine Zustände von dem objektiv Gegebenen unterscheidet. Die Objekte, an denen sich hier die künstlerische Gestaltung erprobt, werden nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern um als Anknüpfungspunkt für andere psychische Phänomen zu dienen, um bestimmte Vorstellungsgruppen auszulösen, die mit ihnen assoziativ verknüpft sind. Es kommt hier vor allem auf die *Deutung* an, die der Mensch den Erscheinungen gibt, auf die *Schönheitswerte*, die er *einführt*, die er aber nicht fertig in ihnen vorfindet, sondern einem eigenen *subjektiven* Maßstab entnimmt. Der damit geschaffene Dualismus von Subjekt und Objekt und der Charakter eines tragischen Zwiespaltes, der ihm anhaftet, läßt mit der lyrischen Kunst oder vielmehr in dieser, selber die ersten Keime der Dramatik zur Reife kommen. Nun wird man nicht glauben dürfen, daß es je eine reine Lyrik oder eine reine Epik gegeben habe. Es handelt sich hier bloß um Abstrak-

tionen, die ich entwickelt habe, nicht um getreulich den wirklichen geschichtlichen Hergang wiederzugeben, sondern um eine psychologische Analyse jedes Kunstwerkes zu ermöglichen und gleichsam quantitativ das Mischungsverhältnis jener beiden konstituierenden Elemente, des Epischen und des Lyrischen zu bestimmen.

Wie die Epik unmittelbare Anschauung, so ist die Lyrik notwendig Reflexion und Idee. Es ist heutzutage ein Wagnis, einem so ketzerischen Bekenntnis Ausdruck zu geben. Der Horror vor dem Begriff hat einen Umfang gewonnen, innerhalb dessen kein Raum mehr ist für nüchterne Erwägungen. Die künstlerische Produktion soll vor allem frei werden von allem logischen Zwange. Dies ist das bis zum Überdrusse wiederholte Losungswort eines Zeitalters, das für die preisgegebenen Werte nicht das geringste Äquivalent bieten kann. Mit dem Begriff hat es zugleich die Anschauung eingebüßt. Kaum gibt es etwas Trüberes und Verschwommeneres, das so vielen einander widersprechenden Interpretationen zugänglich wäre, als die zeitgemäßen Ideen, die mit desto lärmenderem und aufdringlicherem Pathos auf offenem Markte verkündet werden, als der Inhalt desjenigen zusammenschrumpft, was sich Verkünder und Hörer darunter konkret vorzustellen vermögen. Nach dem bewährten Rezept muß der Mangel in einen Vorzug umgewertet werden. Man proklamiert allerorten mit einem Applomb, der belächelnswert wäre, würde er nicht so schädigend und verwirrend wirken, die alleinige Berechtigung der Stimmung, ohne mit diesem Wort eine auch bloß in ihren weiteren Umrissen klare Vorstellung zu verbinden. Versteht man darunter eine zur dauernden Vorherrschaft gelangte Tendenz der seelischen Bewegungen, so kann keine künstlerische Darstellung, die überhaupt auf das Empfindungsleben der Menschen reagiert, davon abstrahieren. Versteht man darunter aber bloß momentane, aus dem weiteren psychischen Zusammenhange losgelöste Zustände, die sich umso

besser zur poetischen Reproduktion eignen sollen, je verschwommener sie sich von dem dunklen Hintergrund des Gemeingefühles abheben, je weniger sie über die Schwelle des Bewußtseins emportauchen, so ist eine derartige Theorie, die alle Kunst darauf beschränken wollte, diese Stimmungsatome in möglichst sachgetreuer Wiedergabe festzuhalten, sie nirgends zu soliden, greifbaren Empfindungsgebilden und Gedankenkernen verdichten zu lassen, von Seiten ihrer Vertreter ein Akt souveräner Willkür. Sie kann sich nicht eben des Vorzugs realistischer Naturwahrheit rühmen. Wir erleben nicht die Atome, sondern die inhaltsreiche und formenvolle Wirklichkeit, die wir bloß hypothetisch auf jene reduzieren. Wir erleben die psychischen Zusammenhänge und nicht räumlich und zeitlich diskrete seelische Elemente, die in sie als Bildungsfaktoren eingehen. Die Stimmungskunst ist also nicht bloß unfruchtbar, sondern auch unwahr.

Ein weiterer Einwand gegen sie ist der folgende: Aus ihr geht mit zwingender Notwendigkeit hervor, daß alle Stimmungen gleichwertig sind. Sie besitzt kein Kriterium, nach dem einer vor der andern ein Vorzug zukäme. Man sieht, was für eine wüste Anarchie auf literarischem Gebiet einreißen müßte, wenn daraus alle Konsequenzen in noch vollerem Maße gezogen werden dürften, als es heutzutage schon naturgemäß der Fall ist. Da herrscht die Gleichberechtigung, wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, zur nachhaltigen Schädigung des Schaffens bloß auf dem Gebiet der Produktion. Würden die wenigen schützenden Schranken noch sinken und die Gleichheit der Rechte in eine Gleichheit der Werte übergehen, würde die Kunst eines Baudelaire und die Fratzen der Sassenbacher mit dem stilvollen Büttenpapier und der rhytmischen Drehorgel, in der mehr Verstimmung als Stimmung liegt, auf ein Niveau geschraubt werden, so bliebe auch der Kritik, die heute noch die Grenzen ziehen darf, so unvollkommen sie auch im Dienste der Modeskribenten ihre

Aufgabe erfüllt, nichts übrig als zu kapitulieren. Was darf man kritisieren, wenn jeder die Berechtigung hat, sich ästhetisch auszugeben und auszuleben? Keinem Pubertätsdusel kommt vor dem andern ein Vorzug zu; und gegen lyrische Pollutionen hilft nicht mehr das schützende Präservativ des kritischen Urteilsvermögens. Es ist daher ohne weiteres einzusehen, daß die künstlerische Produktion, vorausgesetzt sie könnte sich bloß in Stimmungen bewegen, sich dennoch auf eine Auswahl von Stimmungen zu beschränken hätte. Dabei würden das Prinzip der Wahlfähigkeit und des Wahlrechtes uns wieder von neuem vor die maßgebenden Probleme führen. Das Motiv der Auswahl bedarf noch der Feststellung, und es muß natürlich anderswo als in den Stimmungen, die ja Objekte der Wahl sind, gesucht werden. Sie müssen ihre Ansprüche vor einer höheren Instanz rechtfertigen. Damit stehen wir von neuem auf dem bereits früher betretenen Boden. Der Wert der Stimmungen, der nicht durch bombastische Redensarten nach dem Zuschnitte der neuesten Tagesmoden wegdisputiert werden kann, ist für den Anfang eine unbekannte Größe. Die Wertskala muß man anderwärts, als im Bereiche reflexionslos unmittelbarer Emotionen beschaffen können. Es kann also bloß die Bedeutung der Stimmung in der Beziehung zu suchen sein, in der sie zu bestimmten, mehr oder weniger klar ins Auge gefaßten Zwecken steht. Dieses Verhältnis ist nicht darstellbar ohne die Voraussetzung des begrifflichen Denkens und seiner Verwendung im Dienste der zu lösenden Aufgabe. Denn es liegt die Kraft des Denkers vor allem in der Fähigkeit, ein angeschautes Phänomen im Rahmen reicherer Phänomene zu begreifen, innerhalb dieser ihm seinen ihm zukommenden Platz zu verleihen, und so vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten aufzusteigen. Das Milieu, in dem die Stimmung erfaßt, in das sie nachträglich versetzt wird, verlangt die Arbeit des Ge-

dankens. Bloß insoferne kann man von einer Lyrik in Begriffen sprechen. Was für die Logik der Begriff, das bedeutet in Wahrheit der Kunst das Symbol. Ich habe absichtlich, um die Analogie ins kleinste Detail durchzuführen, den einen Ausdruck am unrechten Orte durch den anderen vertreten sein lassen. Eigentlich konnte bloß von einer Lyrik in Symbolen die Rede sein. Hier aber zeigt sich am klarsten die Verworrenheit moderner Kunstphilosopheme. Der Symbolismus gilt als die charakteristische Stilgattung unserer Zeit. Es kann aber, wie man aus dem Vorigen begreift, ein Symbol nicht geben, ohne ein allgemeines Objekt, das in einem konkreten Phänomen symbolisiert wird. Stimmungen, die um ihrer selber willen geboten werden und den Anspruch auf ästhetische Reproduktion bloß damit rechtfertigen, daß sie irgendwo und irgendwann erlebt wurden, sind in keiner Art als Symbole zu bezeichnen. Es fehlt ihnen eben das entscheidende Merkmal. Der Lyrik sind freilich Symbole wesentlich und waren ihr wesentlich, bevor der moderne Symbolismus sie beseitigte, der den Naturalismus nicht überwand, sondern sein einseitiges Treiben bloß auf dem psychischen Gebiet fortsetzte. Impressionismus und Naturalismus, so feindlich sie sich auch oft gebärden, sind unleugbar Wechselbegriffe. Wer die Wirklichkeit wiedergibt, wie er sie findet, oder zu finden überzeugt ist, in denselben Zusammenhängen, in denen sie ihm sinnlich erschien, ohne die ihm auf diesem Weg zugekommenen Perzeptionen verstandesmäßig zu ergänzen oder zu interpretieren, wer aus Impressionen die reale Welt aufbauen will, ist Naturalist. Eben dieses Verhalten der Wirklichkeit gegenüber ist aber nicht aus dem Geiste der Lyrik entstanden. Es ist im Gegenteil die epische Betrachtungsart, die ohne Reflexion sich den Phänomen hingibt und sie nicht mit eigenen Elementen verbindet, welche origineller Natur sind und nicht der äußeren und inneren Anschauung entstammen.

Was in lyrischen und dramatischen Schöpfungen jeden am mächtigsten ergreift, sind nicht dürftige, isolierte Stimmungsfragmente, das Nachbild subtiler und flüchtiger Empfindungen, die eben in einer fremdartigen, sonst nie erfahrenen Kombination auftauchten, sondern die Kraft des Symboles, die dadurch ausgelösten Vorstellungsreihen, denen es bloß als Erreger dient, die Möglichkeit, in eine einzige Anschauung eine Fülle tiefer Interpretationen hineinzutragen, die Erhebung des geschilderten Erlebnisses aus seiner Isolation zu universeller Haltung. Die größten lyrischen Schöpfungen zeigen so unverkennbar diese Tendenz, daß einem das grobe Unverständnis einer ganzen Generation für alles, was oberhalb ihrer Augenblicksstimmungen liegt, und noch mehr das eitle Bestreben, dieses Unverständnis theoretisierend zu überkleistern, doppelt Wunder nehmen muß. Es genügt ja, Dante und Goethe zu nennen. Hier ist alles Anschauung und alles Symbol. Hier sind Intuitionen geschwängert mit Ideen, ohne daß der Gang des geistigen Räderwerkes sich störend in die Harmonien mischte, ohne daß man auch den Hauch der Reflexion verspürte, die im Stillen ihre große Arbeit vollbringt. Der Gedanke ist ein Ereignis wie das sinnliche Erlebnis, es bedarf bloß des leisesten äußeren Anstoßes, um ihn zu wecken.

Hier möchte ich einen Augenblick verweilen und der Bestimmung meines Buches getreu, den großen Gegensatz, der in diesem Punkte zwischen Romantik und Gegenwart obwaltet, zur Darstellung bringen. Aus dem Zusammenhang der bisherigen Erörterungen geht bereits hervor, daß wir heute an einem Übermaß von Epik laborieren: wohingegen für das Zeitalter der Romantik der Lyrismus charakteristisch war. Der Grund hiervon fällt ins Auge: es fehlt uns an großen geistigen Anregungen, überhaupt an intellektueller Durchbildung und Ausgereiftheit, und so besitzen wir kein inneres Gegengewicht gegen die Phänomene, sind ihrem Ansturm

preisgegeben und suchen schließlich unsere Größe darin, uns ganz ihrer unmittelbarsten, unreflektierten Wiedergabe zu widmen. Die Romantik dagegen war aus einer so reichen und großartigen Weltanschauung entsprungen, daß sie der Überfülle von Ideen kein entsprechendes Korrelat an konkreten Anschauungen beizugesellen vermochte. Sie blieb damit hinter ihren Gedanken zurück. Deshalb war sie episch inferior, umso größer dagegen in Lyrik und Dramatik. Was die ersten angeht, so herrscht darüber Übereinstimmung. Hinsichtlich des Dramas könnten sich allerdings Zweifel erheben. Hat die Romantik nicht den Schicksalsbegriff und damit die Tragödie veräußerlicht? Zitiert man als Beleg dafür die „Braut von Messina", Grillparzer oder Zacharias Werner, so will ich keinen Widerspruch versuchen. Sonst aber behaupte ich, daß das Schicksalsproblem damals unendlich vertieft wurde. Besonders die enge Verkettung von Schicksal und Schuld, die ja dem großen Dramatiker von jeher offenbar gewesen, zuerst aber bei Kant und bei Schopenhauer begrifflichen Ausdruck gewann, spricht in diesem Sinn. Schiller darf hier freilich erst an letzter Stelle genannt werden. Denn auf ihn ist von jener metaphysischen Verinnerlichung des Schuldbegriffes so gut wie nichts übergegangen. Er hat, da er eben mit dem Wort Schuld die ganz konventionelle Vorstellung eines Verstoßes gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung verband, seine Helden davon nach Kräften reinzuwaschen gesucht, indem er die größere Hälfte den unglücklichen Gestirnen zuschob, sie dafür gleichsam entschuldigt, daß sie nicht in seraphischer Reinheit über die Bretter wandelten. Der organische Zusammenhang zwischen Verschuldung und Individualität blieb ihm fremd. Wie ganz anders hat dagegen Goethe das Problem in die Tiefe gedacht! Daß die Größe des Menschen daher entstammt, daß er schuldig wird oder vielmehr, daß er sich schuldig weiß, daß das erwachende und sich klärende Bewußtsein davon die Sühne und Reinigung vorbereitet, ist ja eines der Leitmotive des „Faust."

Weltanschauung und Kunst gehen immer Hand in Hand. Einer tragischen Philosophie, wie sie Kant, wie sie Schopenhauer, Schelling, Jacobi, Baader gelehrt haben, entspricht eine tragisch vertiefte Kunst. Der tiefsinnige Glaube, in dem sich der geheimste Kern von Universum und Subjekt aufzuschließen scheint, der Glaube, daß der Mensch sein eigenes Dasein, noch bevor er dasselbe begonnen, schon im voraus bestimmt habe, hat ihren adäquaten Ausdruck in der Romantik gefunden. Schuld ist kein Zufall und keine böse Schickung, wie sie Schiller verstanden hat. Sie wurzelt in jenen Tiefen, in die menschliche Vorsicht nicht zu bringen vermag. Sie ist unmittelbar im Menschen, unmittelbar mit dem Menschen gegeben. Hätte die Romantik also auch kein einziges Drama von Bedeutung hervorgebracht, bloß um jener Erkenntnis willen, gebührte ihr der Ruhm, die Idee der Tragödie zur höchsten Höhe emporgedeutet zu haben.

Das ist, neben dem Mangel an echtem Individualismus, der zweite Grund, der das soziale Drama der Gegenwart so überaus dürftig erscheinen läßt. Was ist da aus dem Schuldproblem geworden? Ein gesellschaftliches Verhängnis, der Aufeinanderprall verschiedener Schichten, die genügend Reibungsflächen entwickelt haben und ähnliches mehr. Beide Gründe fließen in einem einzigen zusammen. Die Schuld verteilt sich nicht auf mehrere, sie gehört eins und ungeteilt dem Individuum an. Tragisch ist allein dieses: wenn es zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist. Aber nicht bloß die Tragödie hat die Romantik am tiefsten begriffen, sie hat auch die Idee des vollendeten Kunstwerkes überhaupt geschaffen, Sie hat erkannt, daß Form und Stoff nicht zu trennen sind, daß der Gedanke und sein ästhetischer Ausdruck in der Seele des Künstlers ein und dasselbe sind. Der Mann, der diese Erkenntnis begründet und gleichzeitig verewigt hat, ist wiederum kein anderer als Immanuel Kant.

6. Grabbe als Epiker.

Grabbe war Hiſtoriker, war Epiker. Er war ausſchließlich Epiker, er war es bis zum Extrem: man wäre beinahe verſucht, bei ihm von äſthetiſchem Atavismus zu ſprechen. So ſeltſam kontraſtieren hier Gedankenmangel und Darſtellungsgabe.

Grabbe wollte den Heros ſchaffen: Napoleon, Hannibal, Marius, Barbaroſſa. Hier mußten ſeine Bemühungen ſcheitern. Der Mangel an ruhiger Kontemplation, an Selbſtbeobachtung und Selbſtkritik läßt es nicht zu einer feineren Individualiſierung kommen, zur ſtillen Verſenkung in ein differenziertes Seelenleben. Wo ihm ein feſſelndes Thema aufſtieß, reagierte er immer in gleicher Weiſe. Mit der nervöſen Haſt ſeines unruhigen Naturells ging er an die Arbeit, und indem er den formloſen Ton modelnd umſchuf, ihm den Ausdruck ſeiner eigenen leidenſchaftlichen Unmittelbarkeit lieh, glaubte er, den Stoff nicht nur techniſch, ſondern auch geiſtig bemeiſtert zu haben. Aber als Epiker bleibt er bloß beim Milieu ſtehen, deſſen Darſtellung den ganzen Aufbau beherrſcht und wo er auch in den Charakter des Helden eindringen will, gibt er nur einen ſchwächlichen Aufguß der Milieuſchilderung oder er verfällt in groteske Übertreibungen. Am beſten vermag er die Kindheitsſtadien des Geiſtes, die reflexionsloſe Hingabe an das objektive Geſchehen, wie ſie ſich in den Stimmungen, den Illuſionen und Enttäuſchungen der Menge ausſpricht, zu charakteriſieren. Hier kann er ſeinen eigenen Empfindungen und Neigungen, die unklar waren und blieben, weil ſie von keinem leitenden Gedanken, ſondern bloß von ſtarken Emotionen beherrſcht wurden, beredten Ausdruck geben, denn auch das unbeſtimmte Sehnen und Drängen des Volkes iſt in Wirklichkeit eine dumpfe, triebhafte Äußerung desſelben Kraftgefühls, das im Genius erſt ſeine

Klärung findet und hier zugleich die Richtung auf ein bestimmtes Ziel gewinnt.

In den Volksszenen kulminiert das Können unseres Dichters. Was er in dieser Hinsicht geschaffen hat, gehört zu dem Besten der bezeichneten Gattung und überragt an Urwüchsigkeit und Energie des Ausdruckes all die dialektische Kleinarbeit, die in den Tagen des „konsequenten Naturalismus" zutage gefördert wurde. Wie prächtig ist im „Napoleon" das französische Volk geschildert, das Auf- und Niederwogen der Menge, das immer mächtigere Aufkeimen der Sehnsucht nach der entschwundenen Herrlichkeit, die um das Haupt des verbannten Imperators bereits den Zauberschein der Legende zu weben beginnt. Was Grabbe in erster Linie zum historischen Dichter stempelt, ist der hohe Reiz, den die Erinnerung auf ihn ausübt. Dem Zauber der Vergangenheit vermag er sich nicht zu entziehen; er gibt sich ihm rückhaltlos gefangen, zur schweren Schädigung der dramatischen Einheitlichkeit. Nirgends tritt sein episches Genie so deutlich hervor. Die Verkettung der Motive, die aus den Charakteren und ihren wechselseitigen Beziehungen folgt, macht nicht das Wesentliche seiner Tragödien aus. Gerade die Falten der Handlung legt er in der Breite seiner epischen Darstellung auseinander. „Napoleon", „Hannibal" und die „Hermannsschlacht" sind Helden- und Schlachtengesänge in szenischer Form. Für die letztere fällt auch charakteristischerweise die alte Gliederung in Aufzüge und Auftritte weg und an ihre Stelle tritt das rein historische Einteilungsprinzip nach Tagen und Nächten. Wenn Grabbe in der absurden „Shakespearemanie" dem britischen Dichter vorwirft, seine Nationaldramen seien dramatisierte Chroniken, so hat er damit die eigenen Leistungen am treffendsten charakterisiert. Alles drängt hier zum Epos. Das tragische Gewand ist bloß ein äußerer Zwang, dem keinerlei ideelle Notwendigkeit entspricht.

Damit steht es in Zusammenhang, daß seine Kraft so

vollständig versagt, wenn er bedeutende Individualitäten bühnenfähig machen will. Da erinnert die Darstellung an die rohe Primitivkunst der Antike, die für alle Vertreter des Tragischen und Komischen fertige Typen vorrätig hatte und dem Zuschauer die Mühe abnahm, sich über die Charaktere der handelnden Personen Rechenschaft zu geben. So antizipiert auch Grabbe überall die Wirkungen, die er mit seiner Schilderung erzielen will. Was Napoleon spricht und tut, sind Reflexionen des Dichters über Napoleon. Er kommt bloß zu einer durchaus subjektiven Formulierung seiner eigenen Auffassung, ohne zu überlegen, auf welche Weise er auch im Leser suggestiv dieselben Gedanken auslösen könne. Wozu nützt es, wenn Napoleon immer wieder Proben seines Genies ablegen muß, wenn keine Gelegenheit versäumt wird, irgend eine seiner Eigenschaften gefällig herauszustreichen? Gerade die Häufung vieler kleiner Züge schwächt den Eindruck des Ganzen ab, und manchmal erhält es den Anschein, als ob die in Rede stehende Person sich auf Schritt und Tritt belauert wüßte und ihre Gesten eigens für den Beobachter sorgfältig einstudiert hätte. Auch sonst weist die Charakterzeichnung empfindliche Lücken auf. So weiß Grabbe nicht zwischen der Stimmung des Helden und seiner Umgebung zu unterscheiden; oder deutlicher, unserem Schema gemäß, er wirft epische und dramatische Darstellung fortwährend zusammen. Es streift schon ans Tragikomische, wenn Napoleon, der bei Waterloo den vollendeten Ruin seiner Herrschaft vor Augen sieht, in feierlichen Reminiscenzen schwelgt und sich selber einen tönenden Nachruf hält, der zugleich die Ereignisse der französischen Revolution und des Kaiserreiches historisch kommentieren soll. Seine Kunst ist eben in jedem Sinn primitiv und elementar. Er erhebt die Gefühlswallung, die vage Stimmung des Augenblicks nicht in das Medium der Idee läßt sie nicht vom Widerschein heller Gedanken gesättigt zu künstlerischen Gebilden kristallisieren. Wenn der Held sei

Schicksal nicht in sich selber trägt, so kommt es wie bei Grabbe bloß zu spannenden Sensationen und nicht eigentlich zu tragischen Konflikten. Napoleon unterliegt, weil Bourmont Verrat übt und der Marschall Grouchy einen taktischen Fehler beging; Herzog Theodor von Gotland fällt in grenzenloser Übereilung der dreisten Verlogenheit eines teuflischen Mohren zum Opfer; Hannibal findet den Untergang, weil König Prusias, dessen Schutz er in Anspruch nimmt, das Gastrecht nicht wahrt und feige mit den Römern paktiert. So reihen sich die einzelnen Vorgänge von der Exposition bis zur Katastrophe lose aneinander, verschürzen sich aber nirgends zum Knoten, zum tragischen Problem.

Man könnte glauben, daß Grabbe als Epiker die Phänomene und Vorgänge der Innenwelt und Außenwelt umso wahrheitsgetreuer wiedergab, da er sie nicht mit subjektiven Elementen färbte. Da aber zeigt sich eine scheinbare Paradoxie von größter Tragweite. Der Mangel an Gedanken macht nicht empfänglicher für die unmittelbar vorhandenen Eindrücke. Das Organ der Wahrheit ist nicht in den Sinnen zu suchen, sondern im Geiste. Im Grunde genommen liegt diese Erkenntnis beinahe auf der Hand; das Maß für Wirklichkeit und Illusion kann nicht in den Phänomenen enthalten sein, in denen Wahrheit und Illusion beständig durcheinander fließen. Sondern außerhalb und oberhalb ihrer, in dem Intellekt, der an seinen Gesetzen das Sein und Nichtsein der sinnlichen Elemente bestimmt. Dies stimmt auch durchwegs, wenn man auf Grabbe die Probe zu machen sucht. Verismus und Naturalismus liegen ohne Unterlaß im Zwiste. Auch Grabbe, der konsequente Naturalist, der nicht, wie die neueren experimentellen Psychologen von der Gasse in die Natur hinein, sondern aus der Natur herausschuf, ist weder im Leben noch in der Kunst dem Ideale der Wahrheit merklich nahe gekommen. Unklar in seinen Zwecksetzungen und Bestrebungen, war er unklar auch in deren Ausdruck. Und

was er begriff und abzeichnete, war bloß das momentane Geschehen; das, wodurch es mit der Vergangenheit zusammenhing und für die Zukunft Wert erhielt, übersah er, oder mußte es seiner geistigen Veranlagung entsprechend übersehen haben. Die Handlung ebenso wie die Diktion spielt fortwährend aus dem Tone plastischer Naturtreue in den gezwungener Unwahrscheinlichkeiten hinüber. Es ist außerordentlich charakteristisch, wie überaus wenig Orientierungsvermögen der ganz in der Fülle der Phänomene versunkene Dichter besitzt, wie er selbst lokal und zeitlich die Grenzen nicht zu ziehen fähig ist, sondern das ganze von den sprechendsten Farben und Lichtnüancen belebte Bild in ein ungegliedertes und formloses Chaos durcheinander wallt. Mit charakteristischer Vorliebe verweilt Grabbe gerne bei großen, in mächtigem Stil entworfenen Schlachtengemälden. Aber er läßt rein episch die verschiedenartigsten Detailvorgänge zusammen spielen, wenn er damit auch die technische Seite in gröbster Art vernachlässigt. Bei Waterloo sollen die feindlichen Anführer Bülow und Graf Lobau wechselseitig ihr Kommando hören; Napoleon reagiert auf jede erschütternde Nachricht mit historischen Reminiscenzen, die Kunde von dem gänzlich unerwarteten Anrücken der deutschen Hilfstruppen veranlaßt ihn zu einem Vergleich zwischen einst und jetzt, der Abendsonne über Waterloo und der Sonne von Austerlitz; den Grafen von Lobau, der seine Position nicht halten kann, fordert er auf, sich so verzweifelt zu wehren, wie auf der Donauinsel, von der er den Namen trägt. Der Epiker erschaut die Vergangenheit auch als Gegenwart, der Tragiker aber zieht hier die Grenzen, die der Idee der Tragödie unerläßlich sind. Man kann sich unmittelbar in den Fragmenten von der merkwürdigen Art überzeugen, wie Grabbe das Kunstwerk konzipierte; nie als Idee, sondern immer als Anschauung; nicht tragisch, sondern pathetisch, ohne die Abgründe der Lyrik und im reichen Faltenwurf der Epik. Die einzelnen Charaktere dienen überall

der Absicht des Dichters, sie werden ihm nirgends zu Problemen, bei denen er mit der unermüdlichen Hingabe des Dramatikers sich aufhält, vielmehr sucht er nervös und hastig all das Problematische zu beseitigen, das ihnen noch hier und da anhaften könnte und sie dem vorgefaßten Plan anzunähern. Marius und Sulla sind beide ohne wahre Eigenart konstruiert und forciert, völlig in das Joch seiner rhapsodistischen Pathetik gespannt. Das Fragment des „Alexander der Große" enthält Bilder wie diese:

Alexander. Wenn ich dich liebe, Thais, glaube ich,
Es ist die Welt mit all' den brennenden
Gestirnen!

Thais. König, flammt' ich über'm Haupt,
Dir doch wie die da! Eine Flamme würd'
Der Himmel!

Alexander. Siehst du den Ost erröten? Der
Ist meine Braut!

Thais. Und ich?

Alexander. Du bist ein Schimmer
Von seiner glühenden Wange.

Alexander (sterbend). Begrabt mich königlich!

Ein Perser. Verlaß dich drauf!

Alexander. Doch meine rechte Hand hängt Ihr aus
Dem Sarge, weiß, nackt wie sie ist. Sie hat die
Ganze Erde gefaßt, und nichts ist ihr geblieben.

So sieht man, daß für ihn die Keimform des Dramas mächtige Impressionen und nicht Gedanken waren. Die Handlung gründet sich auf Phänomene und keine Ideen, die ihnen vorangehen sollten. Er blieb ein Schauender, aber nur den Einzelheiten zugewandt. Das Ganze schuf er nicht, weil er die einigende Kraft dazu nicht in sich entdeckte. Auch das Groteske, die zur Karikatur gesteigerte Komik entspringt dem-

ſelben Unvermögen, die Wahrheit im Intellekt und darum auch in der Natur zu erfaſſen. Eine Charakteriſtik, wie die des allein um ſein lächerliches Zeremoniell bekümmerten Duodezfürſten Pruſias in „Hannibal" überſteigt weit die Grenzen der äſthetiſchen Möglichkeiten; Grabbe wähnte eben groteske Menſchen dargeſtellt zu haben, wenn er ſelber grotesk in ihrer Darſtellung war. An Humor fehlt es ihm, wie ihm der Nerv des Tragiſchen fehlt. Der Humor iſt aber ein Äquivalent für die Tragödie: freilich bloß in der Hand desjenigen, der auch der tragiſche Menſch iſt; in ihm allein kann ſich der Umſatz aus dem einen Element in das andere vollziehen.

7. Impreſſionismus und Naturalismus.

Darum und bloß darum iſt Grabbe kein Tragiker und kein Lyriker. Die lyriſche Stimmung iſt, wie bereits des längeren ausgeführt worden, die Keimform des tragiſchen Gedankens. In der Richtung auf das fühlende und wollende Ich enthält ſie bereits das Moment der Entzweiung, das im Drama geſteigerten Ausdruck erhält. Man kann aus Grabbes Beiſpiel am beſten erſehen, wie falſch und unbegründet die Aufſtellung eines Gegenſatzes zwiſchen Stimmungskunſt und Ideendichtung iſt, welche gerade in unſerer Zeit beinahe den leitenden Geſichtspunkt der äſthetiſchen Auffaſſung bildet. Ich ſtehe nicht an, zu behaupten, daß in dieſe Einteilung eine irrige pſychologiſche Doktrin hineinſpielt, die alte Vermögenstheorie, die von einem Willens-, Denk- und Empfindungsvermögen ſprach und damit Zuſtände, die kontinuierlich in einander übergehen, fälſchlich iſolierte. Wenn man den einheitlichen Charakter des Bewußtſeins erkannt hat, ſo wird man auch einem unfruchtbaren, äſthetiſchen Schematismus abſagen, für den es in- und außerhalb der Pſychologie keine objektive Begründung gibt. Es beſtehen nur graduelle Unterſchiede zwiſchen Empfindung und Denken; man wird dies für eine kultur-

historische Untersuchung besonders festhalten müssen. Wenn der Fülle der Stimmungen keine umfassende Weite der Gedankensphäre entspricht, so darf man darin ein pathologisches Symptom der kulturellen Zustände erblicken. Die Schuld liegt dann freilich in der Verkettung der Umstände, nicht in der Kunst, die an diesem Zwiespalte krankt: und es ist ebenso töricht als gehässig, jede originelle Bekundung des Zeitgeistes als „Entartung" zu brandmarken. Nicht in dem Überschwang starker Stimmungen, sondern in dem Mangel des Gedankenkorrelates liegt der Sitz des Übels, das nur durch die Schöpfung neuer Werte zu begleichen ist, welche universell genug sind, um keinen kleinlichen Partikularismus des Geistes aufkommen zu lassen, und von überzeugender Kraft, um die suchenden Seelen nicht von neuem in die Irre zu führen. Der auf die Spitze getriebene Irrationalismus entzieht der künstlerischen Gestaltung wieder das Fundament. Bloß durch das wechselseitige Ineinanderspielen von Traum und Wirklichkeit, von Stimmung und Gedanke, erzeugt sich stets von neuem der eigentümliche Reiz des Kunstwerkes, und man darf den psychischen Grenzkonflikten, die der ästhetischen Wirkung sogar zuträglich sind, nicht dadurch begegnen wollen, daß man ein Element zur Vorherrschaft bringt — dürrer Rationalismus und sterile Phantastik wären die notwendigen Folgen. So ergibt sich aus dem Gesagten auch, wie wenig die programmatische Scheidung einer naturalistischen und impressionistischen Darstellung für sich hat. Auch hier isoliert man in nicht zu rechtfertigender Weise zwei Momente gegen einander, die erst in ihrer harmonischen Vereinigung und Durchdringung ein wahres Kunstwerk zu schaffen imstande sind. Die hypertrophische Entwicklung des einen Gliedes führt eine krankhafte Rückbildung des anderen mit sich, ein Mißverhältnis, das am allerwenigsten dadurch ausgeglichen werden kann, daß man aus der Not eine Tugend macht, den ästhetischen Mangel zur ästhetischen Tendenz erhebt.

An Grabbes Schöpfungen wird man die Richtigkeit des Gesagten am klarsten ermessen können. Er zog die letzten Konsequenzen des konsequentesten Naturalismus lange, ehe dieses Schlagwort in Umlauf kam. Und eben weil er, ohne unter dem Einflusse bestimmter Theorien zu stehen, seine Eigenart frei entfaltet, darf er uns als der radikalste Vertreter jener Richtung gelten. Wenn der konsequente Naturalismus sich zur Aufgabe macht, alle Sorgfalt einer ins kleinste Detail sich versenkenden psychologischen Beobachtungskunst lediglich auf die Schilderung des Milieus zu verwenden, das Individuum dagegen bloß als eine notwendige Folgeerscheinung desselben, als ein Produkt der in ihm enthaltenen Voraussetzungen zu begreifen, so hat Grabbe, der von der neuen Heilslehre noch wenig wußte und gerade in der Darstellung des Individuums sich versuchen wollte, eben durch das Scheitern seiner Pläne unfreiwillig die beste Illustration zu dem prosaischen Text der naturalistischen Dogmatiker geliefert. Denn bloß der Epiker, den wir in ihm entdeckten, konnte bei dem engeren und weiteren Milieu stehen bleiben, der Lyriker und der Dramatiker aber hätte uns zeigen sollen, wie sich die objektiven Verhältnisse im Bewußtsein des Subjektes reflektieren, und so die tote Pragmatik des äußeren Geschehens zu persönlicher Lebendigkeit verinnerlichen müssen.

Es kennzeichnet das Unverständnis der landläufigen Literatur-Geschichtsschreibung, wenn immer wieder und stets mit dem gleichen Mißerfolg der Versuch unternommen wird, Grabbe der romantischen Schule anzugliedern. Wenn er auch mit einigen ihrer Vertreter zeitweilig in nähere Berührung kam, wie es bei der Gemeinsamkeit des Kulturkreises nicht anders möglich war, so ist er seinem ganzen Wesen nach als ihr entschiedener Gegenpol zu betrachten. Die Romantik war überreich an fruchtbaren Ideen, die sie indessen nicht mit Fleisch und Blut zu umkleiden verstand. Und indem sie der Fülle ihres Schauens und Ahnens keinen adäquaten

Ausdruck geben konnte, eilte sie unbefriedigt durch die fernsten Stadien kultureller Entwicklung, alle nationalen und zeitlichen Schranken durchbrechend, um aus der dumpfen Befangenheit des Alltags zur vollsten Entfaltung ihres Lebens- und Kunstideals heranzureifen. Die Stimmungen, denen sie sich rückhaltlos, oft freilich bis zur „Verachtung von Kunst und Wissenschaft" hingab, waren noch gesättigt von dem Licht hoher Gedanken, noch nicht von den trüben Nebeln der Verworrenheit umsponnen, die sich erst später herabsenkten, und noch heute nicht gewichen sind, nachdem der geistige Gehalt versickert und bloß das peinigende Gefühl eines unbefriedigten Verlangens, einer haltlosen Sehnsucht zurückblieb. Grabbe steht außerhalb dieser Richtung. Wo er mit ihr verknüpft zu sein scheint, wo zum Beispiel Tieckſche Einflüsse sich geltend machen, da ist das Band lose und die Selbständigkeit des Dichters kann nicht in Frage gestellt werden.

Eben darin liegt aber der unvergängliche Wert der Romantik, daß sie die Idee des vollendeten Kunstwerkes geschaffen hat. Sie hat erkannt, daß Form und Stoff nicht zweierlei bedeuten, daß der Gedanke und sein ästhetischer Ausdruck in der Seele des Künstlers ein und dasselbe sind. Auch diese Erkenntnis dankt man Immanuel Kant. Ihm ging als erstem die unergründliche Offenbarung auf, daß der Zweck der Kunst bloß in ihr selber gesucht werden muß, daß aber diese innere Zweckmäßigkeit nicht auf ein leeres Formenspiel hinauskommt, sondern an sich wieder der Ausdruck eines höheren Symbols ist. Kunst, nicht in ihren einzelnen Gestaltungen, sondern als Ganzes, als psychologische Realität im Menschen, ist Ausfluß vollendetster Sittlichkeit.

Ebenso irreführend ist der oft versuchte Vergleich mit Hebbel. Sicherlich, man kann beide an einander messen, aber bloß um sich ihrer Verschiedenheit noch klarer bewußt zu werden. Hebbel steht, der kühnen Realistik seiner Werke ungeachtet, der Romantik ungleich näher, als die vulgäre Auf-

fassung anzunehmen geneigt ist. Er ringt wie sie nach neuen Werten und ist reich an schöpferischen Gedanken. Diese aber künstlerisch zu verwirklichen, sie zu lebendiger Aktualität zu entwickeln, das hätte den Einsatz einer noch mächtigeren Kraft erfordert, als sie sogar der große Dithmarse besaß. Der Grundzug seines Schaffens aber ist lyrisch-dramatischer Natur. Das zeigt sich vor allem in den historischen Dramen. Die Besonderheit der Situation, das Spezifische des Milieus ist hier beinahe ganz außer Acht gelassen. In dieser Hinsicht sind die beiden Größen unserer Literatur völlig inkommensurabel. Bei Hebbel dient alles der Charakteristik des Helden. Indem er das historische Detail bei Seite schiebt und sich rein auf die psychologische Charakteristik des Helden beschränkt, bloß das Individuelle, Einzelne herausgreifend, überläßt er es ganz im Gegensatze zu Grabbe vielfach unserem Scharfsinn, die dadurch entstehenden Lücken nach eigener Kombination zu ergänzen. Ihm selber aber kostet es schwere Mühe, den Faden der Handlung nicht zu verlieren und das dialektische Spiel der Gedanken kunstvoll mit dem objektiven Geschehen zu verknüpfen.

Ich habe im Obigen versucht, aus Grabbes Schrifttum dasjenige herauszuschälen, was von allgemeiner, psychologischer und ästhetischer Bedeutung ist und nicht ein lediglich biographisches Interesse bieten konnte. Meine Darstellung zeigt, wohin naturalistische Einseitigkeit gerät, wenn sie an der Ausführung ihrer Tendenzen nicht durch den Widerstand des natürlichen Kunstgefühles behindert wird, wenn sie, wie im Fall Grabbes überhaupt keiner abstrakten Theorie, sondern der ursprünglichen Veranlagung des Künstlers entspringt. Andrerseits können uns eben die Vorzüge des Dichters das rechte Verständnis für die schwerwiegenden Irrtümer eines extremen Symbolismus erschließen. Hätte man deshalb die Persönlichkeit Grabbes im Lichte dieser doppelten Auffassung zu begreifen versucht, so wären wir

vielleicht vor manchen Fehlversuchen bewahrt geblieben, an denen wir noch heute kranken und so lange kranken werden, bis nicht jener einseitige Doktrinarismus beseitigt ist, der am Anfang der modernen Bewegung der Wucht neuer Einflüsse zu erliegen schien, dann aber mit alter Kraft gerade in den Reihen der Jüngsten sich erhob, bis nicht der synthetische Geist der wahren Kunst, ein Symbolismus auf naturalistischer Basis wieder in seine vollen Rechte tritt.

III.

Das Problem der Religion

Nicolaus Lenau

1. Weltanschauung.

Ist Grabbe der Epiker, so ist Lenau der Lyriker κατ' ἐξοχήν. Die Literaturgeschichte ist auch diesem Mann nicht gerecht geworden. Die herkömmliche Überschätzung Heines, an dessen wahrem Wert weder die formlosen, von kleinlichen Parteirücksichten getragenen Invektiven, noch die das Andenken des Dichters in weit ärgerem Maße kompromittierenden Lobeserhebungen beredter Opponenten etwas ändern können, der fragwürdige Ruhm Gottfried Kellers,[1]) der uns in manchen Regionen Großdeutschlands und Kleinberlins als der berufenste Nachfolger Goethes aufdisputiert werden soll, haben für eine unbefangene Beurteilung Lenaus keinen Raum gelassen. Der Platz, den sein Wiener Denkmal in einer unscheinbaren Parknische hinter dem Standbilde Schillers erhielt, Schillers, dem er an dichterischer Kraft und reicher Ideenfülle mindestens gleichkam, neben dem harmlosen und

[1]) Es liegt mir vollkommen ferne, den Wert Gottfried Kellers, dessen Kunst für die Detailschilderung und das Idyll sicher alle Anerkennung verdient, bestreiten zu wollen. Daß aber ein Dichter als größter Nachfolger Goethes gefeiert wird, der nirgends Sinn für das Große bekundet, nirgends von den großen Schicksalen und Leiden der Menschheit zu sprechen weiß, nirgends weite Perspektiven öffnet, bloß weil sein reicher Sprachschatz dem philologischen Spürsinn einiger ästhetischer Schulfuchser Genüge leistet und ihnen die unwillkommene Mühsal schwerer Gedankenarbeit erspart, ist ein beschämendes Symptom des intellektuellen Tiefstandes jener Herren. Man kann indessen den Verfasser des „grünen Heinrich" billig die Ehre gönnen, einem Decennium deutscher Kunst als geistiger Führer voranzugehen, umso eher als er sie in den Augen der maßgebenden Theoretiker mit einem Arthur Schnitzler und Hermann Sudermann teilen darf.

liebenswürdigen, aber vollkommen unbedeutenden, allmählich in Vergessenheit geratenden Anastasius Grün, ist symbolisch für diese Unterschätzung. Österreich will im Ausland bloß durch Grillparzer, den matten und gedankenarmen Epigonen des Klassizismus, vertreten sein. Von Nicolaus Lenau, seinem künstlerischen Heldentum und Martyrium, ist selten die Rede.

Ich verzichte hier darauf, mich breit in biographischen Details zu ergehen, sondern rücke meiner Tendenz getreu *ein* Problem in den Vordergrund meiner Darstellung, dem Lenaus Geist und Gemüt sich in so vollem Maße zuwendete, daß es gleichsam alle Kraftlinien seines Schauens und Schaffens in sich einsog: das *religiöse Problem*.

Was man auch an Einwänden gegen diese vermeintliche Einseitigkeit bereit halten mag — und die impressionistische Kritik von heute, die ihre paar stets disponiblen Stimmungen unermüdlich variiert und permutiert, um ihr Auskommen zu haben, wird nicht zögern, mitleidslos das Verdikt zu sprechen — diese *Einseitigkeit* wird uns Gelegenheit geben, vielseitiger zu werden und die Eigenart des Denkers und Dichters gründlicher zu erfassen, als eine erschöpfende Übersicht über die einzelnen Leistungen, mit biographischen und psychologischen Randglossen versehen, die in den Spalten prätentiöser Tageszeitungen oder in einem für Studienzwecke bestimmten Kompendium ihren Platz von Rechts wegen finden mag. Von diesem idealen Zentrum aus können wir uns radial nach allen anderen Orten verbreiten und diese Tendenz der Behandlung gewährt uns nicht bloß den Vorteil möglichster Übersichtlichkeit, sondern auch den wenigstens ebenso großen, die Richtung unserer Auffassung den Bewegungen geistigen Schaffens auf seiten des Dichters so weit es angeht, zu akkomodieren. Denn bei Lenau münden alle Ströme lyrischer Intuition und denkender Weltbetrachtung in diesem Problem, in dem gleich sehr die Größe seines Genies wie die Tragik seines Schicksales wurzelt.

Man darf aber den Begriff der Religion, wie es allerdings heute meistens geschieht, nicht zu enge begrenzen wollen. Nicht der kleinliche Zank um abgenutzte Dogmen, die noch im Winkelwerk eines bornierten Fanatismus ein trübes Flackerlicht anzufachen vermögen, sonst aber dank höheren, Willen und Gemüt des Einzelnen und der Gesellschaft vollauf in Anspruch nehmenden Interessen ihre frühere Leuchtkraft eingebüßt haben, soll darunter verstanden sein, sondern die transzendentale Sehnsucht nach einer übersinnlichen Realität und die konkreteren Formen, die dieser auch durch die Exzesse eines verflachenden Positivismus nicht einzudämmende Hang im Geiste erhabener Denker und Künstler erhält. Es wird somit die Religionsphilosophie isoliert sowohl von der Metaphysik, denn nicht auf Konstruktionen, die das Denken der Wirklichkeit fördern sollen, kommt es ihr an, als auch von der Erkenntnistheorie, denn sie hebt das Erkennen nicht einseitig aus dem großen psychischen Zusammenhang hervor, und mit der Ethik kann sie bloß soweit identifiziert werden, als man unter dieser nicht das vulgäre System wohlgeordneter Nützlichkeitsvorschriften versteht, mit denen man wohl einen Haushalt begründen oder ein politisches Parteiprogramm entwerfen, aber nicht den Zweck des Daseins ergründen und begreifen kann. Sie berührt also eigentlich das Problem einer der Menschheit innewohnenden Göttlichkeit, *das Problem des höchsten Lebens*, das dem irdischen Menschen bloß in der Form der Ahnung und Sehnsucht naht.

Man mag der Ansicht sein, daß dieses Problem jeder tieferen philosophischen Reflexion und allem intensiveren Kunstschaffen zu Grunde liegt, daß es daher verfehlt sei, es im besonderen für das Verständnis Lenaus verwendbar zu machen. Es gibt aber selbst unter den großen Genialitäten Spezialphilosophen und Spezialkünstler. Diejenigen, deren Worte und Ideen ganz und stets vom Hauch des Universums durchweht sind, sind bloß spärlich gesät. Desto vielversprechen-

der und interessanter ist es, wenn ein Dichter in allen Tiefen seines Wesens von dieser einen Aufgabe erfüllt ist. Interessant besonders dann, wenn er nicht zu jenen höchsten, auserlesenen Genialitäten gehört, die auch im Kampfe mit diesem Problem siegreich bleiben. Dann wird sein Ringen allerdings ein tragisches Schauspiel bieten, erhaben, wenn man an den Einsatz der edelsten Kräfte denkt, mit denen er den stummen Widerstand zu überwinden versucht, aber düster, weil das Mißlingen unvermeidlich ist.

Fromme Traktätlein oder erbauliche Ausführungen darf man natürlich bei Lenau nicht erwarten. Nicht danach geht sein religiöses Wollen, weder nach der Werkheiligkeit noch nach dem Wortglauben, sondern allein nach dem, was jeder Religion psychologisch zu Grunde liegt, was sich in ihr auf die Sinnenwelt in ahnungsvoller Gestaltung projiziert, nach dem Problem des unsterblichen Lebens im Menschen, der einen Träger über dem Weltall sucht, dem er die Fülle des eigenen Reichtums verleihen kann.

Es ist eine überaus lohnende Studie, den Nerv dieser Idee bis in die Einzelheiten seines Schaffens zu verfolgen. Da ist nichts, was sich schlechthin nicht subsumieren ließe. Fühlt doch Lenau selber das Bedürfnis, seine Schöpfungen in ähnlichem Sinn zu interpretieren. Die Darstellung zerfließt nie, auch nicht in den lyrischen Miniaturbildern, in ein vages Stimmungschaos. Es kehrt das gemeinsame Leitmotiv immer wieder und gibt die Beziehung auf einen festen Hintergrund. Die gleichartigen psychologischen Dispositionen, von denen diese Gedichte getragen werden, sind so intensiv, daß ihnen das stoffliche, epische Moment, die Fabel, völlig untergeordnet wird. Die äußerlich beinahe schulmäßige, in Wahrheit aber durchaus gerechtfertigte Einteilung in Zyklen, die nach den herrschenden Stimmungen, wie der „Sehnsucht" und der „Erinnerung" benannt sind, bringt dieses Verhältnis klar genug zum Ausdruck. So persönlich sich Lenaus Lyrik nach den er-

wähnten Kennzeichen zu geben scheint, so unpersönlich ist sie, wenn man sich rückhaltlos ihrem Zauber gefangen gibt. Da steht kein Mensch, der seine Posen sub specie aeternitatis ansieht, der seine lendenlahmen poetischen Einfälle mit Quacksalbereien modernsten Datums zu künstlichem Leben galvanisiert, der krampfhaft das Mikroskop auf seine seelischen Phänomene eingestellt hält und die flüchtigen Stimmungen in dem Blickfeld einzufangen sucht. Die Natur selber, das Universum spricht zu uns, das Subjekt horcht bloß ihr in weihevoller Andacht. Das ist Weltschmerz ohne Sentimentalität, Melancholie ohne Wehleidigkeit.

Der synthetische Geist des Ganzen ist unverkennbar.

Darin aber vor allem liegt meiner Auffassung nach die Größe des Lyrikers. Der zyklische Charakter der Lenauschen Konzeptionen spricht klar in diesem Sinn. Es ist keine bloße Assoziation, die diesen Zusammenhang erzeugt, das Walten großer Ideen schafft ein gemeinschaftliches Zentrum. Auch hier gewahrt man den großen Abstand von der Moderne, mit ihrer dem Schnellphotographen abgelauschten Technik, der überhasteten Manier des Vortrages und den gewollten und gesuchten Effekten. Diese durch nüchterne Reflexionen erkünstelte Reflexionslosigkeit, diese schwerfällig erdachte Gedankenlosigkeit, diese forcierte Schwäche, die nicht einmal Ursprünglichkeit hat, sind Lenau in gleichem Maß fremd. Er schuf ein Ganzes von Gedichten, ein Lied in Liedern. Daher rührt es, daß ihr Echo so matt von den grauen Wänden des modernen Symbolismus schallt.

Lenau dürfte es jetzt kaum wagen, mit Heine in Wettbewerb zu treten. Diesem neigt sich die Mitwelt, denn er lebt bereits in ihr und für sie, denn er antizipiert die Moderne. Jene Neigung zur Libertinage, die sich gern Freigeisterei nennt, aber zu häufig weniger die Freiheit des Geistes, als die Freiheit vom Geiste erstrebt, die Wollust der Empfindsamkeit, die träge das Bett der Stimmungen durch-

flutet, machen die Beziehung unverkennbar. Der Lufthauch flüchtiger Impressionen durchweht diese Lyrik, der Augenblick wird verewigt, aber nicht seinem Wert nach, sondern eben, um Miniaturen zu schaffen, die nichts erkennen und alles ahnen lassen. Darum, weil es an dem urteilenden Verstande mangelt, schrumpft der Hintergrund vor den flachen Alltäglichkeiten oft vollkommen ein. Tugenden und Mängel werden sorgfältig kultiviert, nicht weil sich die Seele mit dem ganzen Übergewicht des Wollens für das Böse oder für das Gute entschieden hat, sondern weil beide dem Besitzstande des Individuums angehören, das von kleinlichem Behagen gesättigt ist, im Bewußtsein seiner Herrenrechte. Der Kunst Heines fehlt dasjenige, was jeder Kunst erst ihren vollen Wert schaffen kann, die Weihe eines großen Schicksales. Sie schwelgt in allen Intimitäten des psychischen Lebens, aber sie weiß nichts von den mächtigen Stürmen, die das Wollen und Denken des Menschen von der Wurzel aus umzuschaffen vermögen. Der vollkommene Mangel an tragischen Elementen deutet hier schon darauf hin, daß auch die Lyrik zu kurz kommt. Die Heineschen Schöpfungen sind darum, so paradox sich das immer ausnimmt, entschieden epischer Natur, bloß daß das Thema nicht die üblichen Züge der erzählenden und darstellenden Kunst trägt. Es ist Epik des Seelenlebens, angewandte Epik in der subjektiven Sphäre. Man könnte demgegenüber die vorwiegend nach innen gekehrte, sentimental sarkastische Art Heines betonen. Die Heinesche Ironie aber hat mit der romantischen Ironie nichts als den Namen gemeinsam. Die romantische Ironie ist auf demselben Boden erwachsen, aus dem Kantens „Kritik der reinen Vernunft“ ihre stärkste Nahrung zog: aus dem Boden einer gesteigerten Selbstbetrachtung, einer tiefgehenden Analyse des Geistes und Gemütes, verbunden mit der Tendenz höchster Wertungen. Es galt ihr, den Nerv des Seins und des Sollens zu entdecken. Die romantische Ironie ist nicht Eigendünkel und Hochmut, sie

ist Autonomie und Selbstbewußtsein. Sie spielt nicht mit der sinnlichen Wirklichkeit, um alle Wirklichkeit zum Spielzeug zu erniedrigen, sie spielt mit ihr, um sie mit dem Ernste einer höheren Realität kontrastieren zu lassen. Die romantische Ironie ist nicht Verachtung der Welt, sondern Achtung der Persönlichkeit. Sie enthüllt ihren tragischen Charakter, sofern sie sich gegen die Objekte kämpfend erhebt, sie ist heroisch, sofern das Subjekt sich selbst vertrauend auf den Kampfplatz tritt. Die Heinesche Ironie weiß nichts von alledem. Aus ihr spricht nicht die erhabene Stimmung des Menschen, dem das Sein zum Schein wird, weil er das Prinzip der Wahrheit in seinem eigenen Innern trägt, sondern das allzumenschliche Bedürfnis des geängstigten Zuschauers, der sich über den ergreifenden Ernst der Situation mit dem altbewährten Auskunftsmittel zu trösten weiß. Es ist alles bloß Spiel und Posse. Sie ist nicht Tragik, sondern Lebensklugheit, nicht Heroismus, sondern Behaglichkeit. Ihr liegt nicht viel an der Würde des Ich und Nicht-Ich, desto mehr dagegen daran, aus den schwersten Konflikten billigen Kaufes davonzukommen.

Heine ist auch im übrigen der Antipode Lenaus. Er hat die Welt und sich niemals ernst genommen. Wo er es wirklich zu tun scheint, ist er bloß sentimental. Die Sentimentalität ist aber das raffinierteste Mittel, sich den Kampf zu ersparen. Denn sie drängt das subjektive Gefühl so ganz in den Vordergrund, daß die objektive Wirklichkeit davon gleichsam überschattet wird. Der Mensch wünscht heimlich das Leiden zu bannen, indem er ihm zuvorkommt; er nimmt ihm seinen Stachel, indem er im Leiden schwelgt. Er entzieht sich dem schweren Ernst des Daseins, indem er zwischen seiner Seele und der Außenwelt einen Damm von subtilen Stimmungen aufführt, die den Stürmen des Schicksals Widerstand bieten. Lenau dagegen ist niemals empfindsam. Ihm ist alles bedeutungsvolles Symbol und Verhängnis.

Freilich liebt er auch die Episode und das epische Detail, aber das lyrische Element überwiegt durchaus in ihm. Die zyklischen Dichtwerke „Faust" und „Don Juan" legen Zeugnis dafür ab. Das Problem ist das gleiche, bloß die Angriffspunkte sind verschieden. Don Juan ist nicht der vulgäre Vollmensch, sondern er strebt wie Faust, das Wesen der Wirklichkeit zu erfassen, aber er verschmäht den Weg begrifflicher Spekulation und glaubt, durch die höchste Potenzierung des Trieblebens die Pfade zu finden, die ihm der Genius der Gattung aufhellen soll. Indessen, über Faust und Don Juan habe ich schon gesprochen. Diesen Männern gegenüber, die die Realität nicht finden können, weil sie bloß ihr sinnliches, empirisches Ich in ihr finden wollen, erhebt sich Savonarola als der Sieger, der keinen Angriff versucht, als der Eroberer, der jede Beute verschmäht.

Dieses religiöse Epos steht im Zenith der Lenauschen Kunst und Weltanschauung. Es ist sein mächtigstes Wort an die Menschheit, die es verlernt hat, Savonarola zu verehren, seit sie sozialpolitischen Schönrednern und Schwadroneuren Altäre baut.

Savonarola will die Welt durch die Kraft des Glaubens befreien. Von Dogmenglaube kann dabei nicht die Rede sein. Das Organ dieses Glaubens ist der moralische Wille und sein Zweck die Kirche der Menschheit, die Vereinigung aller Bekenner in der Idee einer übersinnlichen, ethischen Existenz, an der jeder Teil hat, in dessen Gemüt ein Funke von Savonarolas Heldengeist lebt. So triumphiert er über den bornierten Unglauben der Borgia, die an ihrer eigenen Schmach zu Grunde gehen, und des ewigen Juden Ahasver, der, hier in Tubal personifiziert, überwunden und geläutert am Kreuze niedersinkt.

Mit dem Problem des römischen Katholizismus, der umso weltlicher wirkt, je mehr er die Decke des Dogmas vorhängt, hat hier Lenau das heute aktueller denn jemals ge-

wordene Problem des Judentums zu lösen gesucht. Aber Lenau ist allzu großer Idealist. Daß Israel seine Selbstaufhebung vollziehen werde, indem ihm der tiefere Sinn des Christentums aufgeht, ist eine Utopie, und wird vielleicht nie etwas anderes sein. Wer das Judentum in seinen besseren und schlechten Vertretern kennt, weiß wohl, daß es für die einfachen und erhabenen Wahrheiten der christlichen Lehre nicht im entferntesten reif ist.

Es hat gleichwohl einen tieferen Sinn, wenn Lenau den Tubal am Ende seiner Leidensstation sich mit einemmal im Innern verwandelt, zu Christus bekehren läßt. Der Jude streift keine äußerliche Hülle ab, indem er Christ wird; etwas in ihm muß zerbrochen werden, ehe er die Taufe empfangen darf. Das ist der Ahasver, der Schatten Christi, dessen ewiger Wanderschaft kein Ziel gesetzt ist. Aber der Jude müßte, um zum Christentum hinaufzugelangen, zuerst wirklich mit dem vollsten Einsatz seiner Persönlichkeit Ahasver werden, er müßte die Tragik dieses Schicksales ernst nehmen und in sich realisieren. Sich selber empfindet er niemals als Ahasver: denn er nimmt sich nicht ernst genug, denn er hat sich überhaupt niemals ernst genommen. Es schmeichelt höchstens seiner Eitelkeit, sich in einem so düster grandiosen Bilde, womit ihn nicht eigener Tiefsinn, sondern die gläubige Phantasie des Ariers geschmückt hat, symbolisch dargestellt zu sehen, aber innerlich fühlt er sich jenem irrenden Sucher des Heiles und der endlichen Erlösung wenig verwandt.

Ahasver steht nicht als Hindernis, das sich umgehen ließe, vielmehr als Übergangsstadium zwischen dem Heiland und Israel. Er ist der abstrakte Jude, der das Leiden seines ganzen Volkes in sich aufgenommen, in sich zur Wahrheit gemacht hat; und eben deshalb nirgends verwirklicht: denn der konkrete Jude hängt an seinem Stamm bloß fest, um überall tiefe Wurzeln zu fassen, um desto sicherer in die Gegenwart einzuwachsen, nicht aus Achtung gegen die Vergangen-

heit, nicht aus überzeugter Hingabe an ein religiöses oder nationales Ideal. Erst wenn er sich selber als Juden einmal ernst nimmt, erst wenn er zum tieferen Bewußtsein eines Schicksals überhaupt gelangt, das dann erst zu *seinem* Schicksal, zum Schicksal seines Volkes sich besondert, wenn ihm, nunmehr dem wahren Ahasver, dem ewigen Juden, der furchtbare Doppelsinn des Wortes „Ewigkeit" aufgeht, erst dann wird ihm der zähe *Stolz* des Stammes, so lange der Vernichtung sich widersetzt zu haben, zur tiefsten *Scham* werden, und er wird die Erlösung ehrlich wollen, wie der Christ, der ihrer darum auch teilhaftig geworden. Lenaus Savonarola klingt wie eine großartige Vorahnung der tiefsinnigen Lösung, die *Richard Wagner* dem Problem des Judentums gab, und die dank dem Treiben der Parteipolitik zu einem Agitationsmittel degradiert wurde. Es ist der Gedanke einer Selbstaufhebung des Judentums, einer freiwilligen Erlösung, die sich im Einzelnen vollziehen und von da aus die Gesamtheit befreien und läutern soll.

2. Renaissance und Romantik.

Bevor ich an das Religionsproblem im allgemeinen und an diese seine konkreten Äußerungen anknüpfe, muß ich abermals vom Wege abschweifen, freilich bloß zum Vorteile unseres Problemes: denn es ist meine sicherste Überzeugung, daß es sich dadurch neuerdings vertiefen wird.

Der „Savonarola" ist uns nämlich noch aus einem zweiten Grunde bedeutsam: Er entwirft ein grandioses Kulturbild aus der Renaissance. Und wenn ich darauf ausführlicher Bezug nehme, so ist das wiederum keinerlei historisch-antiquarisches Interesse, sondern der Wunsch, über uns selber zur Klarheit zu gelangen.

Wohl zu keiner Zeit ist von Renaissance so viel die Rede gewesen wie heute. Eine Erscheinung, die auf zwei völlig

verschiedene Ursachen zurückgeführt werden kann. Entweder sind wir so ganz Renaissancemenschen, daß der geistige Gehalt unseres Strebens und Wirkens auch in unser Tagesprogramm überfließt, oder wir sind von Renaissance so weit entfernt, daß uns der hohle Klang des Wortes für den Mangel an innerer Erfüllung entschädigen soll. Denn der Mund geht auch häufig desjenigen über, dessen das Herz leer ist; und worauf die stärksten Pointen liegen, das sind zuweilen die hohlen Zwischenräume, gleichsam die Poren unserer Weltauffassung: so daß vielleicht auch unser hochgestelztes Renaissancepathos nicht mehr ist als ein trister Lückenbüßer.

Die Renaissance war, nach der gegenwärtig in Umschwung gekommenen Kommentierung, ein Zeitalter antiker Sinnenlust und Lebensfreude. Sie hat die mittelalterliche Weltanschauung überwunden. Diese predigte Verneinung des Lebens, Askese, Unterdrückung der Persönlichkeit: die Renaissance von all dem das Gegenteil. Also verkündet die Schulweisheit von heute am Katheder und auf offenem Markte.

Was sie über den Geist des Mittelalters sagt, soll hier nicht auf seine Richtigkeit geprüft werden. Daß aber die Wirksamkeit einer so grandiosen Kulturperiode wie der Renaissance einem so dürftigen und fragwürdigen Programm entsprochen haben soll, wie dem eben entworfenen, muß entschieden zurückgewiesen werden. Vor allem im Gebiet der Kunst. Es ist zuzugeben, daß ein Ariost zum Beispiel den Eindruck erwecken mag, als schüfe er aus einer Atmosphäre gesteigerter Daseinsfreude und Sinnlichkeit heraus. So intensiv ist hier die Freude an der Fülle der Phänomene, wie sie sich dem Gefühl und der Anschauung darbieten, während die Probleme, die gedanklichen Hintergründe, verhältnismäßig zurücktreten. Ariost ist freilich nicht der einzige, dessen in diesem Sinn Erwähnung geschehen könnte: aber seine Eigenart läßt sich auch für die Kultur der Renaissance nicht zur Regel verallgemeinern.

Man halte, zum Beweis, einmal den größten Künstler der Epoche, Michelangelo, dagegen. Er ist kein Verkünder jener naiven Sinnlichkeit, die den Menschen der neueren Zeit zuerst an ihren Brüsten genährt haben soll. Vielmehr der Tragiker κατ' ἐξοχήν. Tragisch ist sein Schaffen, tragisch das Thema und die Idee seines Schaffens. Indem er darstellt, nach Ausdruck ringt, kämpft er gegen die Materie, und diesen Kampf hat er seinen Gestalten mit unauslöschlichen Zeichen ins Angesicht geschrieben. Der Stoff, den er bearbeitet, scheint ihm als ein Fremdes, Ungeheures gegenüberzustehen, als etwas, das wie die Aristotelische Materie sich inbrünstig nach Gestaltung sehnt und ihr gleichwohl feindseligsten Widerstand entgegensetzt. Und ebenso sehen seine Menschen einem dunklen Schicksal ins Auge, an das sie gekettet sind und über das auch ihr titanenhafter Schmerz nicht Herr werden kann. Michelangelo war kein Künstler, der mit sich Friede schloß, wenn er schuf. Er hat den Kampf mit seinem eigenen Selbst zum Kunstwerk verklärt, oder recht eigentlich ihn im Kunstwerke verewigt. Denn der Kampf überdauert die Stunde des Schaffens. Er offenbart sich in jenem, ohne drin zu erlöschen.

Aber Michelangelo allein darf nicht die ganze Beweislast tragen. Und wenn man auf Raffael hinzeigt, so scheint die Argumentation in sich haltlos zusammensinken zu müssen. „Raffael sagte ja, Raffael machte ja, also war Raffael kein Christ", sagt Nietzsche. Und ein Christ wie Michelangelo ist er freilich nicht gewesen. Dazu lebt und webt er zu sehr im Idyll: Golgatha konnte für ihn nicht die Grenzscheide zweier Welten sein. Schon, daß er ein so beredter Apostel der Mutterliebe ist, spricht deutlich; das vermag kein wahrhaft tragischer Künstler. Denn die Verherrlichung der Mutterschaft setzt voraus, daß man das Weib, als Gefäß der Menschheit, als Bürgschaft ihrer ewigen Erhaltung bejaht habe, daß man in ihm den Trieb der Gattung heilig spreche. Und dafür ist Bedingung, daß man zum Gattungsgedanken in

einem ſtärkeren Verhältnis ſtehe, als zu ſich ſelber. Menſchen, die mit ſich viel beſchäftigt ſind und ſtets in eigene Tiefen hinunter leuchten, Denker, die ihr vergängliches Selbſt überall vorgeſchoben finden, wo ſie die Welt ergründen zu können glaubten, Künſtler, die zwiſchen ihrer Sehnſucht und dem Ideale ſtets den Schatten ihrer perſönlichen Notdurft gelagert ſehen, in summa, alle diejenigen, denen ihre Exiſtenz einmal Problem geworden iſt, lernen ſich frühzeitig abſchließen und einſam ſein. Ihnen iſt Einſamkeit Vorausſetzung jeder Größe, und das Verlangen nach der Gattung erſcheint ihnen bloß als ein verführeriſches Mittel, ſich ſelber untreu zu werden. Sie ſtehen darum der Mutterſchaft als der höchſten Inkarnation des Gattungsbewußtſeins fremd gegenüber. Dem Idylliker dagegen zieht nicht die Schönheit, ſondern die Mütterlichkeit des Weibes an. Denn in der Sehnſucht nach dem Schönen liegt immer und überall ein Wunſch, über das hinauszuſchaffen, was bisher verwirklicht wurde, und das zu verwirklichen, was bisher unerſchaffen blieb; alſo eine Unzufriedenheit, eine Verneinung des Gegebenen, eine Wendung zum Tragiſchen. Eine Frau liebt man niemals um der Schönheit willen, die ſie von Natur empfangen hat, ſondern um der Schönheit willen, die man ihr ſchenken möchte. Man will ſie zu etwas emporläutern, was ſie noch nicht iſt, was ſie überhaupt niemals ſein wird; während ſie als Mutter den höchſten Forderungen zu entſprechen vermag. Hier iſt keinerlei Kontraſt zwiſchen Wirklichkeit und Ideal, und deshalb die einzige Grundlage für eine glückliche Liebe gegeben. Die Sinne lügen nicht, denn man gibt ſich mit dem, was ſie einem ſagen, zufrieden. Aus dieſem Grunde iſt aber auch, ſo verkehrt das klingen mag, der eigentlich ſinnliche Mann nicht derjenige, der die Schönheit des Weibes, ſondern derjenige, der das Weib als Mutter liebt.

Soviel zur Charakteriſtik Raffaels. Er iſt der idylliſche und nicht der tragiſche Künſtler. Aber darum noch keine be-

weiskräftige Instanz gegen den tragischen Charakter der Renaissance. Denn in der Idylle ist die Tragödie nicht endgültig überwunden, sondern in ihr bloß ein Waffenstillstand zweier feindlicher Welten geschlossen. Raffael war kein Sieger, weil er niemals ein Kämpfer gewesen ist. Alle Gegensätze sind ihm gleichsam wieder von selber zur Einheit zusammengegangen. Seine Werke haben nicht die Vergangenheit und die Vorvergangenheit des Leidens, das sich erst nach harten Stürmen zur ruhigen Anschauung der Gegenwart abklärt. Es hieße Raffael überschätzen, wollte man in ihm einen heroischen Überwinder sehen, und es hieße ihn ebenso unterschätzen, wenn man ihm jene Sättigung an den Reichtümern des Lebens zuschriebe, die immer zugleich eine Unkeuschheit des Empfindens zur Voraussetzung hat. Er steht nicht oberhalb und nicht unterhalb der Probleme, sondern jenseits von ihnen. Wenn er schaffen will, so sind ihm Wille und Schöpfung schon eins geworden.

Eben deshalb ist er weder ein Apostel der Sinnlichkeit, noch ein Apostel der Sittlichkeit. Beides ist in ihm, wenn nicht zur Einheit verbunden, was bei der absoluten Gegensätzlichkeit unmöglich ist, aber dennoch gebunden, so daß die feindliche Spannung nicht zum Ausdruck zu kommen vermag. Aber wie das physische, so ist auch das seelische Gleichgewicht kein absoluter Ruhezustand, sondern bloß auf eine bestimmte Verteilung und Lagerung der bewegten Elemente zurückzuführen. Es kann also ein großer Mensch der Tragik des Daseins sich entwunden haben, ohne über sie hinweggekommen zu sein, ohne sie überhaupt jemals zu begreifen. Sie ist in ihm latent, nicht aufgehoben.

Ähnlich hat Kant das Wesen der Schönheit überhaupt definiert. Sie ist das scheinbare Einssein von sinnlicher Anschauung und sittlichem Geiste. Dabei soll der Schein nicht zur Realität umgebogen werden, und trotzdem nichts an seinem Wert verlieren. Freilich bleibt der tragische Dualismus und

die unversöhnte Zweiheit von Moral und Sinnlichkeit. Aber daß es ein Symbol ihrer Einheit gibt, ist dennoch von unendlicher Bedeutung. Nicht als Zielpunkt der Erlösung, als Beschwichtigungsmittel, als Quietiv, sondern im Gegenteil: um die immanente Tragik des Menschenschicksals desto reiner zum Ausdruck zu bringen. Denn eben aus der im Kunstwerk erträumten Versöhnung erwächst dem Menschen die Aufgabe, die sittliche Idee jenes Zwiespaltes in seinem Erdendasein ungeschwächt und ungetrübt festzuhalten.

Eine Erscheinung wie Raffael ist also nicht als Repräsentant anzusehen. Sie beweist nichts für noch etwas gegen die Renaissance, denn sie ist zu allen Zeiten möglich. Der Wille eines Zeitalters vermag in ihr nicht durchsichtig zu werden. Denn er geht hier so ganz im Schaffen auf, wird vom Objekt der Darstellung so völlig absorbiert, daß außerhalb desselben nichts von ihm sichtbar ist.

So wenig demnach die Idylle gegen die Tragödie, ja, man kann sagen, gegen die Omnipotenz des Tragischen beweist, so wenig beweist Raffael gegen Michelangelo. Und eben, weil dieser der bewußtere Künstler ist, der sich Probleme stellte, ist er der eigentliche Prophet der Renaissance. Was er will, ist aber nicht die Emanzipation des Fleisches, sondern die des Geistes.

Was die Kunst lehrt, zeigt in noch erhöhtem Maße die Philosophie. Auch da wäre es die unverzeihlichste Oberflächlichkeit, wollte man sich mit der simplen Phrase „Sensualismus" begnügen. Und vollends den größten Irrtum ließe man sich zu schulden kommen, wenn man damit eine Kriegserklärung an die Metaphysik verbunden sähe, so daß die Renaissance eine streng immanente Weltanschauung proklamiert hätte. Heute geht die Apotheose der Sinnlichkeit allerdings wieder Hand in Hand mit der borniertesten Verketzerung jeder metaphysischen Problemstellung, und man will

sich damit gleichsam den Rücken decken, daß man einem Zeitalter so grandioser Produktivität die gleichen Tendenzen zuschreibt. Dieser derzeit allenthalben in Schwung gekommenen Phraseologie glaubt man, kein besseres Empfehlungsschreiben auf den Weg mitgeben zu können, als wenn man das Programm in das tönende Wort, „Weltbejahung" ausmünden läßt.

Ich glaube, es ist ein preiswertes Beginnen, mit derartigen Redensarten gründlich aufzuräumen. Ja und Nein sind bloß Reaktionen des bornierten Alltagsverstandes, der sein persönliches Wohl und Wehe zum Maßstab einer Wertung des Universums nimmt. Die Welt bejaht jeder Gymnasiast, der zum ersten Male an die Ausübung seiner sexuellen Funktionen schreitet, und er verneint sie wahrscheinlich, wenn ihm Venus irgend einmal ein Schnippchen schlägt. Die Philosophie ist aber immer das eine wie das andere: das eine, sofern sie die Elemente der naiven Weltanschauung zertrümmert, das andere, sofern sie ihnen höhere Werte substituiert. Das gilt von Schopenhauer ebenso wie von Nietzsche. Eine wahre Philosophie hat weder ein positives noch ein negatives Vorzeichen.

Was den Sensualismus anlangt, die Anschauung, daß alle Erkenntnis der Welt und der Menschen auf den Sinnen beruhe und sich in den Sinnen vollende, so ist die Renaissance davon weit entfernt, ihr Recht zu geben. Freilich mußte man, um die Forschung auf eine exakte Erfahrungsbasis zu stellen, mit dem Begriffsapparat der Scholastik tabula rasa machen. Damit aber ist die Metaphysik noch nicht beseitigt. Die mit der gegen Aristoteles sich wendenden Polemik verbundene Erneuerung des Platonismus gab sogar, wie das Beispiel Patrizzis und Telesios beweist, den entscheidenden Anlaß zu überaus phantastischen naturphilosophischen Konstruktionen.

War endlich Giordano Bruno, der stärkste und umfassendste Denker des Zeitalters, Sensualist oder Antimetaphysiker? Weder das eine noch das andere. Was er vor allem zu ergründen und auszudenken strebte, war das Problem der Unendlichkeit. Hier aber versagt die Erfahrung und versagen die Sinne. Was sie künden, sind bloß Einzelheiten und Fragmente. Die Unendlichkeit als geschlossene Einheit ist eine Konzeption der Vernunft.

Diese Einheit hat Bruno aber auf zwei Seiten gesucht. Er entdeckte sie in der Monade wie in der alles umschließenden Gottheit, im kleinen sowie im großen. Die Konzeption der Idee der Monade, die ihn zum wahren Begründer der neueren Erkenntnistheorie und Metaphysik macht, zeigt am besten, daß er kein Idylliker wie Fechner, kein Naturalist wie Spinoza, sondern ganz im Sinn Michelangelos, ein Verkünder der tragischen Weltanschauung war, der er zuerst einen klar begrifflichen Ausdruck gegeben hat. Die Idee der Unendlichkeit ist ein Danaergeschenk, denn sie lehrt die vergleichsweise Nichtigkeit alles Endlichen; und endlich ist die Wirklichkeit, wie sie dem Menschen in unmittelbarer Anschauung gegenübersteht. So beschwört jene Idee die furchtbare Möglichkeit des absoluten Nihilismus herauf, oder es erwächst aus ihr der Imperativ, das menschliche Dasein, das extensiv in Grenzen eingeschlossen bleibt, intensiv ins Unendliche zu vertiefen. Die entscheidende Wendung hierzu liegt bei Bruno in der Lehre von der Monade. Die Unendlichkeit im Einzelnen, im Atom, erschließt der Ethik ein neues Reich. Der Mensch hat jetzt den Weg des Heils betreten, er trägt seinen Gott in sich selber und kann sich zu ihm erheben, wenn er nicht mutwillig den erhabensten Hort der Seele preisgibt. Die Sehnsucht der Mystik hat Giordano Bruno erfüllt, sofern er den Sinn der Erfüllung erriet und lehrte. Die Unendlichkeit des Universums, wie sie sich von Fixsternhimmel zu Fixsternhimmel erstreckt, lockt den suchenden Geist in eine unerreichbare Fata

Morgana: Aber sie liegt eins und ungeteilt in jedem Menschen.

Tragisch ist diese Weltanschauung, trotz der scheinbaren Versöhnung der zweiten Welten, da Bruno nicht pantheistisch Natur und Gottheit identifiziert, sondern als unvereinbare Gegensätze einander gegenüberstellt. Sie sind prinzipiell geschieden; und deshalb gibt es keinen stufenweisen Übergang vom einen zum andern. Die Natur ist in sich geteilt und mit Gegensätzen behaftet. Die Gottheit ist eins in allem, eins und alles, sie hat in sich die Gegensätze überwunden und zur höchsten Einheit geläutert. Das Göttliche ist die Negation des Natürlichen und nicht seine immanente Verklärung. Um sich in diese Sphäre zu erheben, muß man über den Widerstand der Phänomene hinübergekommen sein. Das ist aber unmöglich, solange man sich dem Zeugnis der Sinne überläßt. Also ist Giordano Bruno Antinaturalist und Antisensualist.

Man darf es überhaupt für keinen Zufall ansehen, daß an der Schwelle der neuen Zeit die Lehre von der Unendlichkeit des Weltalls steht. An das Unendlichkeitsproblem haftet sich das Problem des Erkennens sowie die Frage nach der ethischen Bestimmung des Menschen. Der eigentliche Sinn für das Tragische war der antiken und mittelalterlichen Welt noch nicht aufgegangen, da sie den Kosmos, geometrisch sowie teleologisch um die Menschheit als ihr eigentliches Zentrum bewegt sah. Die Renaissance strebt überall ins Unendliche. Die Antike war naiv anthropozentrisch und sah in allem Maß und Grenze. Die mittelalterliche Welt ahnte die Unendlichkeit, aber sie trat nicht aus dem Reiche der Ahnung in das der Erkenntnis hinaus. Erst dem modernen Menschen ist das Problem zum Bewußtsein gekommen.

Die Erde hatte aufgehört, der sinnliche Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Sie sank zu verschwindender Kleinheit her-

unter. Um so entschiedener mußte die Menschheit in sich selber den festen Angelpunkt suchen, von dem aus das sittliche und religiöse Gleichgewicht wieder erhalten werden konnte. Da langte der Dogmenglaube nicht mehr aus, auf dem der Bau der päpstlichen Hierarchie gefußt hatte. Der Materialismus, der nicht der Aufklärung, sondern in Wirklichkeit dem Obskurantismus Vorschub leistet, war überwunden. An die Stelle der Dogmatik trat das unsichtbare Reich des Glaubens. So war die Renaissance sicherlich ein großer Akt der Selbstbefreiung. Aber was sie im Menschen frei werden ließ, war nicht der Trieb des Fleisches, sondern die sittliche Vernunft. Daß sie in Opposition gegen die Vergangenheit trat, läßt sie noch nicht als Fürsprecherin einer moralischen Anarchie erscheinen. Wer gegen den Zwang des Dogmas kämpft, braucht darum noch kein toller Himmelsstürmer zu sein, und wer seinen Leib nicht haßt und kasteit, darf nicht gleich ein sinnentrunkener und gotteslästerlicher Heide heißen.

Die Renaissance hat vielmehr, weit entfernt, in dem Idyll des Monismus zu schwelgen und die Versöhnung von Geist und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit zu feiern, zum ersten Male das Bild des tragischen Menschen geschaffen. Sie ist zum Bewußtsein jenes ewigen Zwiespaltes gekommen; er ist ihr nicht mehr leeres Dogma, gottgewollte Norm, sondern Problem und Aufgabe geworden. Die Renaissance negiert also nicht eigentlich das Mittelalter, sondern sie vollendet es. Was diesem Glaube und Ahnung ist, wird ihr zu klarer Bedeutung. Sie ist keine Revolution und keine spontane Entfaltung der Gegenwart, sondern Vergangenheit, die zur Erkenntnis ihrer selbst gelangt ist. Man darf also nicht vergessen, daß das Zeitalter Raffaels, Arioſts, Boccaccios und Cervantes' auch das Zeitalter Michelangelos, Palästrinas, Dürers und Shakespeares war. Ein Dichter und Denker wie Giordano Bruno, der wohl allen zeitgenössischen Philosophen voransteht, hat trotz der mißverständlichen Beurteilung, die

er gegenwärtig von den auf die vulgären Dogmen ihres Meisters Haeckel eingeschworenen Monisten erhält, danach er bloß als Vorbote des Evolutionismus und als Verkünder einer extrem naturalistischen, jedem Dualismus abgekehrten Weltauffassung gefeiert wird, die vornehmste Leistung nicht als enthusiastischer Naturpoet oder als realistischer Doktrinär vollbracht, sondern im Gegenteil als einer der größten Bahnbrecher des modernen Idealismus. So ist er Plato und der alten indischen Philosophie weit eher verwandt, als den lärmenden Vertretern der neuen Heilslehre, die die Schöpfung der Welt in das Jahr 1859 versetzen und die geistigen Erzeugnisse der prädarwinistischen Epochen auf eine Stufe mit den paläontologischen Gebilden des Silur und Devon setzen.

Man darf diese Auffassung Giordano Brunos bezüglich der ganzen Renaissancebewegung verallgemeinern. Jene Lebensauffassung des modernen Sensualismus, die seit Feuerbach wieder in einer höheren Tonlage aufklang, berührt kaum ihre Oberflächen. Die Werte, die sie schuf, wollen dem erbärmlichen Behagen der Herdentiere, das man noch so sehr mit wohlklingenden Redensarten verbrämen mag, ohne seinen wahren Charakter zu ändern, keine höhere Sanktion erteilen. Aus den Deckengemälden der sixtinischen Kapelle, aus Dürers Christusbildern, aus Hamlets Monologen spricht nicht der friedfertige Hang des Bejahens, der fragwürdige Heroismus einer Epoche, die ihre eitle Selbstzufriedenheit zu bemänteln glaubt, weil sie ihr den pompösen Ehrentitel des Positivismus leiht. Es ist nicht die naive Lust am Dasein, sondern die Tragik des Daseins, die den Menschen jener Zeit bewußt wird, und ihr Heroismus — die positivistische Fratze ist ihnen gänzlich fremd — besteht nicht darin, sich dieser Erkenntnis verschlossen zu haben, sondern trotz ihrer den Wert des Lebens und der menschlichen Individualität behauptet zu haben.

Viel inniger als mit der Gegenwart hängt die Renaissance

mit der Romantik zusammen. Diese Erkenntnis ist ja in meinen Erörterungen klar ersichtlich enthalten. Beiden Zeitaltern ist beides gemeinsam: der religiöse Geist und der tragische Charakter. Vielleicht im tiefsten Grunde eines und dasselbe. Und worin die Wurzel solcher Identität zu suchen wäre, soll noch die folgende Untersuchung ergeben.

Die Romantik stellt noch einmal, aber in weit größerer Reinheit die Probleme, die die Renaissance zuerst ergriffen hatte. Der titanische Drang, die Welt erkennend zu bemeistern, verkörpert sich im Faust. Das ist weit eher Michelangelo als Raffael. Das ist Tragik und nicht Idylle.

Die Idee der Unendlichkeit, von der Bruno erfüllt war, empfängt in Kant eine ungeahnte Vertiefung. Und abermals ist es die Monade, das menschliche Subjekt, in das die Unendlichkeitsbetrachtung schließlich einmündet. Vom gestirnten Himmel, der den sehnsüchtigen Blick in immer neue Welten führt, lenkt Kant sein Auge zum moralischen Gesetz, das unberührt von Raum und Zeit, ewig und unendlich in der menschlichen Brust wohnt. Des höheren Lebens, der kosmischen Einheit wird der Mensch bloß in sich selber teilhaftig. Das hat die Renaissance geahnt, die Romantik erkannt und die Gegenwart wird es nochmals erfassen müssen.

3. Die Entwicklung der Lenau'schen Weltanschauung und Kunst unter dem Gesichtspunkte des religiösen Problemes.

Im „Savonarola" hat Lenau also ein Gemälde der Renaissance geschaffen und gleichzeitig das religiöse Problem an der Wurzel zu fassen gesucht. Beides gehört auch von Rechtswegen zusammen; denn uns durfte die Renaissance zunächst als Wiederbelebung des religiösen Geistes gelten.

Der „Savonarola" steht aber auch aus anderen Gründen im Zenith der Lenauschen Lebensanschauung und Kunst. Um

dies einzusehen, genügt eine Analyse dieses einen Werkes nicht, sondern es muß die ganze Entwicklung der leitenden Motive und Gedanken in Lenaus Schaffen überschaut werden, um über die einzelnen Etappen Klarheit zu erlangen. Dabei bleibt sein Verhältnis zur Religion das Problem der Probleme. Allein es wird wirksam ergänzt durch die Betrachtung seines Verhältnisses zur Natur und Erotik; in ihm spiegelt sich der allgemeine religiöse Charakter wieder, oder vielmehr es drängt auch hier alles zu diesem hinüber.

Was die Erotik anlangt, so möchte ich einigen meiner Leser keine Enttäuschung bereiten. Ich weiß wohl, daß die „physiologische" Methode in der Ästhetik sich heute besonderer Beliebtheit erfreut. Das Erste, wonach man, um sein Interesse an einem Künstler oder Philosophen zu dokumentieren, zu fragen pflegt, ist dessen Geschlechtlichkeit: ob das Weib ihn, oder ob er das Weib besessen habe; und sogar die näheren Modalitäten dieser delikaten Beziehungen pflegen dann mit prickelnder Lüsternheit berührt zu werden. Man hat alles darauf angelegt, den Dichter bei den intimsten Verrichtungen zu überraschen.

Wir werden uns bloß an Lenaus Worte halten; die Ausbeute ist reichlich und überreich. Entgegen seinem ausdrücklichen Bekenntnis im „Savonarola" ist Lenau wenigstens als fühlender und schaffender Künstler Pantheist; nicht in des Wortes phrasenhafter Bedeutung, wo es ein unklares Gemisch mythischer und rationalistischer Gedankengänge repräsentiert: sondern als Symbol für jenes kosmische Mitleiden, wo jede Bewegung in der Natur einen intensiven Empfindungs-Nachhall in der Seele des Menschen erweckt. In diesem Sinn ist Lenau mehr Pantheist als irgend ein Lyriker neben oder nach ihm; eigentlich mehr noch als Goethe, denn bei ihm treten Natur und Geist oft klar auseinander, in Lenau aber ist die Natur vergeistigt und von Geist gesättigt. Ahnungsvoll legt sich ein Hauch in und um die Phänomene, so daß der

echte Symbolismus, der auch Symbole besitzt und nicht bloß die Fiktion der Symbole, vielleicht nie einen stärkeren Vertreter gefunden hat.

Lenaus Verhältnis zur Natur ist durch die vorherrschende Grundstimmung der Wehmut charakterisiert; aber keine Wehmut, die zurück nach der Vergangenheit blickt, die an der Gegenwart irre wird, oder sich um die Zukunft betrogen glaubt. Es ist eine Wehmut außer und über der Zeit, die alle Erscheinungen in ihr Medium bringt. Es ist die Wehmut einer Erkenntnis: Daß das Leiden der Inhalt und der Sinn der Natur ist. Dieser Überzeugung hat Lenau am deutlichsten Ausdruck gegeben in dem allegorischen Gedichte „Der traurige Mönch". Die Gestalt des Mönchs, der in dem grauen Turm seit Urzeiten umgeht, ist gleichsam die sichtbare Botschaft des ewigen Leides.

„Der große und geheime Schmerz,
Der die Natur durchzittert,
Die ahnend mag ein blutend Herz,
Den die Verzweiflung wittert,
Doch nicht erreicht — der Schmerz erscheint
Im Aug' des Mönchs, der Reiter weint."

Das Leid der Natur ist für den Menschen eine Offenbarung, deren Tiefe er kaum zu ergründen imstande ist; sein hoffender Glaube erkennt sie nicht und nicht einmal die Verzweiflung erreicht sie. Aus dieser Erkenntnis entspringt das tiefe Verständnis Lenaus für die Ideen des Christentums, vor allem für seinen Gründer: das Kreuz, als das unvergängliche Symbol des Leidens, ist nicht das Geschick eines Einzelnen oder eines Stammes, sondern der Lebensquell der Menschheit und Welt, die Deutung des Universums im Bilde des duldenden und erlösenden Menschen.

Kruzifix.

Hält der Mensch die Blicke himmelwärts,
Und die Arme liebend ausgebreitet,

Um die Welt zu drücken an sein Herz,
Hat er sich zur Kreuzigung bereitet.
Solche Lieb' ist selten auf der Erde;
Daß ihr Bild die Welt nicht ganz verläßt,
Hielt am Kreuz die Menschheit eilig fest,
Jesus, deine liebende Geberde!"

Der Ausdruck der höchsten Liebe ist der Ausdruck des höchsten Schmerzes. Die Liebe zum Weltall ist seine Bejahung; wer die Welt an sein Herz drückt, kreuzigt sich in ihr und für sie.

Dabei hat sein Christentum durchaus keinen exklusiven Charakter. Im „Savonarola" hat es wohl stellenweise den Anschein, als setzte Lenau, besonders in der Beurteilung Lorenzo des Medicäers und in der Episode Michelangelos und Lionardos da Vinzi, die Antike zugunsten des neuen, religiösen Geistes herunter, aber in Wirklichkeit war seinem sehnsuchtsvollen Blicke auch der Götterolymp nicht verschlossen. Vielmehr erstrebt er eine Synthese von Christentum und Heidentum, allein nicht in dem oberflächlichen Sinn der heutigen Einiger des Geistes, die gerne versöhnen wollten, was unversöhnlich bleibt, und wo eine innere Verbindung unmöglich ist, ein mechanisches äußerliches Gemenge herzustellen suchen. Er findet vielmehr auch in der antiken Kultur die Idee des Christentums.

„In der Symphonien Rauschen,
Heiligen Gewittergüssen,
Seh' ich Zeus auf Wolken nahen und
Christi blut'ge Steine küssen;
Hört das Herz die große Liebe,
Alles in die Arme schließen,
Mit der alten Welt die neue
In die ewige zerfließen."
Beethovens Büste.

Neben der Deutung des Lebens als eines Quells des ewigen Leidens findet sich eine andere ihr zwar nicht widersprechende und entgegengesetzte, aber dennoch eine heitere Nüance dieser Stimmung. Da ist es das Bewußtsein der kosmischen Unsterblichkeit, des Seins im Universum und der unlösbaren Verbindung mit dem Alle, welches die Regungen des Geistes der Schwermut übertönt. So besonders in den wunderbaren Waldliedern, die das vollkommenste Versunkensein in das Leben und Weben der Natur zeigen.

„In dieses Waldes leisem Rauschen,
Ist mir, als hör' ich Kunde wehen,
Daß alles Streben und Vergehen,
Nur heimlichstill vergnügtes Tauschen."

Wie er der Dichter der kosmischen Wehmut ist, so ist Lenau auch der Dichter der kosmischen Keuschheit. Denn der tiefinnere Glaube an das Rätsel der Welt, an die Welt als Problem, ist der Ausdruck einer keuschen Geistesart, die in den Erscheinungen Hüllen erblickt und nicht nackte Realitäten. Dem flachen von seichtem Aufklärungsdünkel gemästeten Rationalismus, der heute wieder neben einer gleich unerquicklichen obskuranten Modeströmung zum Vorrang gekommen ist, steht er feindlich und fremd gegenüber. Gedichte wie „Der Rationalist und der Poet" und „Zweierlei Vögel" geben dem Ausdruck, besonders das letztere, wie die Worte beweisen, die die Phantasie zur Reflexion spricht:

„Du picke immer zu,
Und bleib' auf deinem Ast,
Wenn keine Ahnung du
Von meiner Ahnung hast,
Doch pfeif's nicht aus als Wahn
Und Narrenmelodei,
Daß hinterm Ozean
Auch noch ein Ufer sei."

Also will sich die Phantasie nicht, wie der Alltagsverstand es auffaßt, auf den weiten Ozean vager Schwärmerei hinauswagen, sondern sie sucht wie er festes Land. Aber sie sucht das andere Ufer; während er zag am Strande verweilt, fliegt sie über das Meer nach dem entdeckten Neuland in den weiten Fernen.

Die Keuschheit als Gefühl ist Sehnsucht: darum ist Lenau der Sänger des einsamen Sehnens. Es ist der Wunsch nach dem vollen Glück und das Bewußtsein, daß dieser Wunsch an der Heiligkeit des Menschen und an dem Mysterium der Welt frevelt. So wendet er sich der Askese zu: ihren Sinn, ihre Tiefe haben wenige so ganz begriffen wie er.

„Es wächst ihr Ernst, wenn sie vorüberstreichen
An einem unverdienten Erdenglück;
Die Scham verbietet, keck darnach zu greifen."

Er erkennt, daß der moralische Mensch nicht glücklich sein kann und nicht glücklich sein darf. Das Paradies der ersten Menschen ist verloren, im Leiden mit der Welt, und für sie müssen wir es von neuem aufbauen. Die Sehnsucht nach dem Glücke verwandelt sich in die Sehnsucht nach den geheimen Tiefen des Weltalls. Der Mensch will nicht mehr zur Lust, sondern er will zum Sinn des Lebens.

Die große Sehnsucht hat große Symbole geschaffen. Vor allem das Faustproblem, das so viel Vergangenheit schon hinter sich hat und alle Vergangenheiten noch nicht erschöpft hat. Ob und wie Lenau hinter Goethe zurückblieb, davon ist hier nicht die Rede. Er hat das Problem anders aufgefaßt und gemodelt, aber auch tief ergriffen, wenngleich die konkrete Schöpfung sich nicht mit der Größe des Gedankens zu messen vermag. Faust will den Kern der Welt erkennen, so daß sie ihm äußerlich Objekt der Erkenntnis bleibt. Die mystische Vereinigung mit der Gottheit hat er verschmäht,

er will sich nicht selber fahnenflüchtig werden. In Mephistopheles tritt ihm nunmehr der Ratgeber zur Seite. Er soll sich der Liebe ergeben und den wilden Instinkten der Mordlust, die in den Tiefen jedes Menschen schlummern, freien Lauf lassen, beide erst machen den Menschen glücklich. Die Zusammenstellung ist überaus tiefsinnig. In der Liebe pflanzt der Mensch seine Art fort und im Morde zerstört er sie. Neben der Gegensätzlichkeit aber existiert hier ein geheimnisvoller Zusammenhang. Der Mord ist ein Mysterium wie die Liebe. Es liegt in jenem etwas, was dem erotischen Drange vergleichbar, wenn es nicht gar ihm identisch ist. Wer einen Menschen liebt, sucht ihn zu binden, ihn in weitgehende Abhängigkeit von sich zu bringen, wer ihn mordet, zieht eigentlich bloß die letzte Konsequenz aus dem gleichen Triebe. An den Quellen des Lebens wohnt der Dämon der Zerstörung. Es gibt einen Umsatz von Kräften auch im psychischen Leben, und jene Verwandtschaft der Extreme, von denen der gewöhnliche Verstand nichts weiß. Darum erschließt Mephisto seinem Gefährten die grausame Offenbarung. Faust gehorcht dem Rat. Die Liebe treibt ihn zur Verführung des Weibes und zum Morde an Herzog Hubert. Aber seine Sehnsucht erfüllt sich nirgends. Der Ruhelose bleibt ruhelos. Nicht Haß und Liebe sind sein Problem. Sondern die Erhaltung und der Triumph des Subjektes gegenüber der Welt und der Gottheit. Er will nicht in den Schatten der Gottheit, und er will nicht in den Schoß der Natur. Hier wie dort müßte er seinem eigenen Wesen untreu werden. So wäre die Seligkeit mit dem Selbstverrat bezahlt.

„Das leuchtet ein! es gilt daß ich die Seele
Aus Christus und Natur heraus mir schäle.
Ob ich mit ihm, mit ihr zusammenhange,
Umkreist mich unentrinnbar eine Schlange.
Ist Christus Gott und folg' ich seinem Schritt,
So bin ich, sei es auch auf Himmelspfaden,

Der Schuh nur, den sein Fuß erfüllt und tritt,
Ein niederes Gefäß nur seiner Gnaden.
Ist's die Natur — bin ich ein Durchgang nur,
Den sie genommen fürs Gesamtgeschlecht,
Bin ohne Eigenzweck, Bestand und Recht,
Und bald bin ich verschwunden ohne Spur."

Die Ehre der Menschheit will er retten in ihrer unbeschränkten Autonomie. Er will kein Mensch sein von Gottes Gnaden und kein Schößling der allumfassenden Natur. An diesem Streben ist nichts Unmoralisches. Im Gegenteil: es ist der Ausdruck des edelsten moralischen Wollens. Allerdings gewinnt es bei Faust eine psychologische Nüance, die diesen Wert außerordentlich beeinträchtigt, wenn nicht gar ihn umwirft.

„Bin ich unsterblich oder bin ich's nicht?
Bin ich's, so will ich einst aus meinem Ringe
Erobernd in die Welt die Arme breiten,
Und für mein Reich mit allen Mächten streiten,
Bis ich die Götterkron' aufs Haupt mir schwinge!
Und sterb' ich ganz — wohlan! so will ich's fassen,
Nicht so, als hätte mich die Kraft verlassen,
Nein! Selbst verzehr' ich mich in meinem Strahl,
Verbrenne selbst mich wie Sardanapal
Samt meiner Seele unermess'nen Schätzen,
Mich freuend, daß sie nimmer zu ersetzen!"

Das ist nicht mehr der Wille zum Wert, sondern der Wille zur Macht. Die kosmische Sehnsucht Faustens wird egoistische Habgier. Er wird ein Despot des Willens wie der göttliche Despot, gegen den er sich erhebt. Es ist ein Kampf von Subjekt und Subjekt, zwischen Macht und Macht. So würde selbst, wenn Faust triumphierte, der Mensch nicht mit ihm ethisch erhoben und geläutert sein.

Noch einmal geht er einen anderen um Rat an, den Schiffermann Görg, mit dem er den verheerenden Sturm auf der See bestanden hat. Die Lebensanschauung Görgs hält sich von demjenigen frei, worin Faust den Knoten seines Geschickes erblickt, von den großen Problemen.

Faust: Sag an, glaubst du an einen Gott?

Görg: Du zeigtest dich im Sturme fest,
Drum sich's mit dir verkehren läßt,
Sonst schickt' ich dich jetzt heim mit Spott.
Ich glaube — Kameradenwort,
Bei gutem Wind wohl an den Port,
Ich glaube, daß ein Schiff versinkt,
Wenn es selber zuviel Gewässer trinkt,
Wie selber ich zu Boden sänke,
Wenn ich zuviel des Weines tränke;
Ich glaub' an diesen süßen Kuß,
Ich glaube, daß ich sterben muß.

Faust: An Gott vor allem glaubst du nicht?

Görg: Ich schaute nicht sein Angesicht,
Niemals mir seine Stimme klang;
Wenn er von mir was haben will,
So blieb er nicht so mausestill,
So gab er mir ein Zeichen lang.

Faust: Gab er dir nicht in Berg und Tal,
In blauer Luft, in Wetterstreichen,
Im großen Meer, im Sonnenstrahl,
Daß er da herrscht, ein starkes Zeichen.

Görg: Soll all das mir zum Zeichen frommen,
So muß er früher selber kommen,
Daß ich von ihm erst fassen lerne,
Was sagt: Berg, Tal, Luft, Meer und Sterne?
Das alles ist mir vor der Hand
Nur eben Stern, Luft, Meer und Land,

Was ich nicht faſſe und verſtehe,
Darf nicht dem Herzen in die Nähe.

Das iſt ein Standpunkt, der die Symbole verſchmäht. Für ihn exiſtieren bloß Phänomene und kein Wert. Die Anhänger Görgs füllen mehr und mehr die Erde: im Zeitalter des Symbolismus ſind der Kunſt und der Ethik gleicher Weiſe die Symbole abhanden gekommen. Man will bloß wiedergeben, was man vorfindet, und die Wiedergabe ſoll allein dem Zweck der unreflektierten Aufnahme in den Geiſt dienen. Fauſt aber hält an ſeinen Werten und Symbolen feſt, wenngleich auch er ihren Sinn mißdeutet und verkennt. Seinem Ideale bleibt er fern und fremd. „Könnt' ich vergeſſen, daß ich Kreatur." Aber er vergißt es nicht und greift zur verſchmähten Narkoſe des Glaubens an das Verbundenſein mit der Gottheit.

„So iſt's! Ich bin mit Gott feſtinniglich
Verbunden und ſeit immerdar,
Mit ihm derſelbe ganz und gar,
Und Fauſt iſt nicht mein wahres Ich.
Der Fauſt, der ſich mit Forſchen trieb,
Und der dem Teufel ſich verſchrieb
Und ſein und alles Menſchenleben,
Des Guten und des Böſen Übung,
Dem Teufel ſelbſt, dem jener ſich ergeben,
Iſt nur des Gottbewußtſeins Trübung,
Ein Traum von Gott, ein wirrer Traum,
Des tiefen Meeres vergänglich bunter Schaum.
Und zeugt der Menſch, wie Fauſt ein Kind,
Ein Traum dem andern ſich entſpinnt;
In jedem Kind, in jedem Morgenrot
Sich Gottes Phantaſie erfriſcht."

Aber Mephiſtopheles antwortet ihm:

„Du töricht Kind, das sich gerettet glaubt,
Weil's nun mit einmal sein geängstet Haupt
Dem Alten meint zu stecken in den Schoß,
Und ihm den Knäul zu schieben in die Brust
Den 's frech geschürzt, zu lösen nicht gewußt.
Er wird nicht Mein und Dein mit dir verwischen,
Das tote Glück dir wieder aufzufrischen.
Du warst von der Versöhnung mir so weit,
Als da du wolltest mit der fieberheißen
Verzweiflungsglut vertilgen allen Streit,
Dich, Welt und Gott in Eins zusammenschmeißen.
Da bist du in die Arme mir gesprungen,
Nun hab' ich dich und halte dich umschlungen!"

Mephisto spricht das Urteil; mit Recht: denn diesmal ist sich Faust zum erstenmal sichtbar untreu geworden. Seine Schuld ruht also auf zwei Schwerpunkten: auf jener Habgier des Ich, in der er ringend und streitend befangen bleibt, und auf der Fahnenflucht zu einem Glauben, der ihm ein versöhnendes Quietiv gewähren soll. Der tragische Mensch will aber nicht von sich loskommen, sondern im Zeichen des Leidens seiner selbst froh werden. Jenes Glaubensidyll ist Lüge und Illusion, es gibt keine Erlösung von außen her. Demnach gewahrt man auch hier trübende Elemente. Lenau ist nicht so ganz der tragische Denker als es scheinen könnte. Er hat die Verschuldung des Helden nicht bloß in der Umkehr der Werte und in der Abkehr vom Wertwillen gesucht, sondern zum Teile auch dort, wo seine Größe liegt, in der Stärke. Darin, daß der Mensch für sich neben dem Reiche der Natur ein Reich der Freiheit sucht, wo er nicht mehr Geschöpf bleibt, sondern Schöpfer wird, liegt sein unvergänglicher Heroismus und das Fundament des echten Glaubens. Autonomie und Egoismus sind keine Wechselbegriffe. Dies übersah Lenau, und so gab er den moralischen Kern seiner Kunst preis.

Das Problem Don Juans ist bereits im Faustproblem enthalten. Denn die Liebe und ihre tiefsten Möglichkeiten sind auch dort aufgerollt. Mit glücklichem Blicke hat Lenau im Don Juan den Zug zum Universellen festgehalten. Don Juan ist nicht die Tragödie des sinnlichen Menschen. Ihr Held ist wie Faust übersinnlich: allein er stellt die Sinnlichkeit in den Dienst seiner weltumfassenden Sehnsucht, um sie schließlich in deren Glut zu Asche zu versengen. Er ist ein Teil des Faust, und sein Schicksal wächst gleichsam aus dem des anderen hervor. Selbstsucht auch hier: aber auch der Wille zum Größten und der Kampf dieser Motive.

Am reinsten erscheint der Glaube in Savonarola. Freilich bei ihm wie bei den anderen nicht frei von jenen theistischen Zusätzen. Aber der Glaube ist hier ganz Symbol geworden und dem Menschen zu eigen, so daß das erniedrigende Abhängigkeitsverhältnis, das am tiefsten die moralische Würde schädigt, in diesem Kunstwerk, vor einer freien Religion in den Hintergrund tritt. Das Bewußtsein des sittlichen Wertes und seiner Unzerstörbarkeit war in Lenau nie so stark wie diesmal. Darum hat er im Savonarola am weitesten seine Sehnsucht emporgehoben.

Die Religion der Zukunft.

Das Problem der Religion, das bei Lenau und in bestimmtem Sinn wohl auch außerhalb Lenaus, die andern in sich faßt, wächst hier organisch aus den einzelnen Werken zu seiner überragenden Stellung empor. Es ist, um es mit denselben Worten noch einmal zu sagen, das Problem *des höchsten Daseins*, die Frage, ob der Mensch Anteil am Göttlichen habe und worin der Anteil bestehe.

Ein verhängnisvoller Irrtum, den sich ein mit phrasenhafter Beredsamkeit alle Welträtsel wegdisputierender *Liberalismus* so häufig hat zuschulden kommen lassen, ist es,

daß die Frage dort beiseite geschaffen sei, wo man gegen ihre falsche Beantwortung mit Erfolg argumentiert habe. Das religiöse Problem ist das geblieben, was es in früheren Zeiten der Menschheit war, auch wenn längst die religiöse Dogmatik über den Haufen geworfen ist. Im Gegenteil, dann erst wird es frei und offenbar.

In unserer Zeit ist die Unzulänglichkeit des liberalen Indifferentismus so recht sichtbar geworden. Vor wenigen Dezennien noch sprach man der Kirche alle Bedeutung ab und glaubte, daß der Triumph der Naturwissenschaften die spärlichen Überreste des religiösen Glaubens wie welkes Herbstlaub über Nacht werde fortwirbeln lassen. Man hat sich arg getäuscht: die Büchner, Moleschott und Vogt sind heimgegangen und ihre Lehre mit ihnen. Eine neue Generation ist aufgewachsen, die nicht mehr wie Basaroff in Turgenjeffs „Väter und Söhne" das Heil der Welt darin besiegelt wähnt, daß man Frösche seziert und gegen Philosophie und Kunst lospöbelt. Die Reaktion ist mit erhöhter Heftigkeit eingetreten, wie jedesmal, wenn die Missionäre des Aufklärichts eine Zeitlang an der Arbeit waren. Dergleichen kann in ungezählten Protestversammlungen nicht wieder gut gemacht werden.

Es ist wahr, daß hier, wie auch sonst in der Regel, die richtige Mitte verfehlt wurde. Anstatt der gewerbsmäßig betriebenen Freigeisterei den Laufpaß zu geben und echte Geistesfreiheit, die sich auch an Abgründen und Untiefen nicht scheu vorbeidrückt, an ihre Stelle zu setzen, versank man in Mystizismus oder klammerte sich wieder an den Buchstabenglauben. Das ist allerdings bloß Narkose und kein wahres Heilmittel. Solche forcierte Frömmigkeit weist mit allzu großer Deutlichkeit darauf hin, daß das Gefäß des Glaubens inwendig hohl ist.

Die Religion ist aber in Wirklichkeit weder mit dem Katechismus der Darwinschen Heilslehre und der evolutionisti-

schen Paraphrasen aus dem Reiche der Erkenntnis zu verbannen, noch durch einen äußerlichen, liturgischen oder dogmatischen Apparat aus dem Schlaf zu wecken. Für Sektenbildungen irgend welcher Form ist überhaupt heute kein Boden mehr, sie mögen für die gröberen Instinkte der Masse berechnet sein oder den sublimen Regungen einiger Auserwählten eine höhere Weihe geben wollen. Auch im verflossenen Jahrhundert sind Männer aufgetreten, die man religiöse Genies nennen kann, oder die es in einer andern Kulturepoche sicherlich geworden wären. Ich nenne Schleiermacher, John Ruskin und Carlyle, womit das Register übrigens noch keineswegs erschöpft ist. Gleichwohl blieb ihr Einfluß mehr oder weniger auf das Gebiet beschränkt, dem ihre speziellere Wirksamkeit vorwiegend angehörte. Der eine war ein Philosoph, der andere ein Ästhetiker der Religion, keiner von ihnen ein Religionsstifter. Das rührt im Grunde daher, daß sie zu viel Kulturbewußtsein in sich aufgenommen hatten. Sie reflektierten auf ihre Probleme und schöpften sie nicht in reiner Ursprünglichkeit aus sich selber. In ihnen war zu viel Vergangenheit gebunden: und darum nicht jener Überschuß geistiger Zeugungskraft, der allein eine neue Zukunft zu erwecken vermag. Der Religionsstifter wird in der Wüste geboren, oder er muß dort wenigstens einmal geweilt haben. Denn er muß sich aller kulturellen Voraussetzungen entäußert haben, die die andern binden: und sich durch nichts mehr gebunden sehen, als durch den Willen, sich und die Menschheit der ewigen Seligkeit teilhaftig werden zu lassen.

Wo Interpretationskünste und allegorische Auslegung ihr Unwesen treiben, da ist die religiöse Kraft im Schwinden. Das zeigt im Altertum der Alexandrinismus, in dem die hellenische Welt eine künstliche Scheinexistenz erlangte und das Judentum sich zu einer ihm gänzlich fremden Philosophie emporzudeuten suchte, das zeigt der ganze Wust an talmudischer Gelehrsamkeit, der an die Erhaltung einer in

sich abgedorrten Dogmatik verschwendet wurde, das zeigt das ängstliche Herumtasten im altbiblischen Schrifttum, das noch heute fragwürdigen Vermittlungsversuchen zum Dasein helfen soll. Eine Religion wird am allerwenigsten „geschützt" oder gar „gemacht". Auch die antisemitische Agitation, die ihre äußersten Konsequenzen ziehend, dem Christentum die Axt an die Wurzel legen will, wie das Beispiel Dührings zeigt, übersieht den ungeheuren Abstand der konstruierenden Reflexion von der freien Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins. Sie ist, eben weil sie so extrem antihistorisch ist, auch wieder zu historisch. Sie rechtet mit der Vergangenheit: und deshalb kann sie nicht von ihr loskommen.

Eine Religion wird nicht aus Programmen, wird nicht in Programmen. Die Los-von-Rom-Rufe werden wirkungslos verhallen, und die Gegenagitation wird nicht von besserem Erfolg begleitet sein. Das alles ist zu sehr Augenblicksbedürfnis, ist zu sehr von der Gegenwart in Anspruch genommen, als daß es auf die Zukunft wirken könnte. Es tritt in den Dienst bestimmter politischer Tendenzen und versinkt wieder, wenn diese einmal abgestellt sind.

Für jede Religion ist aber zweierlei nötig: eine große Idee und eine große Persönlichkeit, die sich beide nicht an Raum und Zeit binden. Das eine darf indessen nicht neben dem andern gegeben sein, sondern mit ihm zugleich, in ihm verwirklicht. Oder vielmehr: die Religion hat ihren Ursprung darin, daß Idee und Persönlichkeit einmal rein und restlos ineinander aufgehen. Das ist das Urphänomen, aus dem sie ihre Nahrung zieht. Es ist das eigentliche Wunder, an dem sich der Sinn des Gläubigen zu staunender Begeisterung entfacht. Denn die Realität der Idee ist durch nichts besser gewährleistet, als daß sie lebendige Inkarnation erhält. Hier ist das Gleichgewicht so vollkommen gewahrt, daß es den Anschein gewinnt, als teile sich der fleischgewordene Gedanke ganz unmittelbar der Menschheit mit.

Es gibt freilich auch sonst keine starke Individualität, die völlig ideenfremd wäre, so wenig sie auch selber sich in die Sphäre der Abstraktion zu erheben vermöchte. Staatsmänner, Politiker, sogar Eroberer, wenn man nicht etwa an die Sendboten der Zerstörung, die Attila und Tamerlan denkt, haben sich immer in den Dienst höherer Ideen gestellt. Aber hier ist ein Überschuß an Persönlichkeit, besser gesagt, an Persönlichem. Umgekehrt verhält es sich bei den Denkern und im allgemeinen bei den Künstlern. Da gravitiert alles nach der Idee, durch die sich das Individuum selber gleichsam entlastet glaubt. Es lebt freilich in ihr und für sie: aber so, daß sein eigenes Selbst ihm dagegen in bestimmtem Sinn gleichgiltig wird. Daß es auch hier Unterschiede und gradweise Abstufungen gibt, liegt auf der Hand. Cromwell war einer der Wenigen, die sich ganz Eins mit ihrer Aufgabe wußten. Sein Glaube war zu gleicher Zeit auch der Inhalt seines Schaffens. Julius Cäsar, der frohe Weltmann, dem nichts ferner gelegen war, als Interessen der Religion, blieb dem einen Kulturgedanken treu, den er von Anfang an im Auge hatte — die geistige Zentralisation des römischen Reiches. Napoleon und Alexander der Große sind im Verhältnisse zu jenen eher Zufallsmenschen. Was sie Bleibendes geleistet, fiel als Nebenerfolg am Wege ihres Wirkens ab. Napoleon mag sich anfangs als Erben der Revolution, als ihren Großsiegelbewahrer gefühlt haben, als Reformator des alten Europa: später reagierte er mechanisch gegen die Weltmacht Englands, die er um jeden Preis vernichten wollte, aus keinem klaren Zweckbewußtsein heraus, sondern einfach deshalb, weil sie ihm im Wege lag. Hier senkt sich die Wagschale auf Seite des Menschen, mit seinen eng bezirkten, persönlichen Interessen. Die großen Denker dagegen sind immer in Gefahr, sich so ganz an den Erkenntnistrieb hinzugeben, daß sie darob übersehen, wie aus jeder wahren philosophischen Überzeugung zunächst eine sittliche Auf-

gabe für das erkennende Individuum erwächst. In dieser Objektivität liegt freilich Größe: aber sie läßt den Menschen zu häufig von sich selber abstrahieren, an sich selber vergessen. Die ideale Lebensführung wird damit sozusagen Privatsache, und das Verhältnis, in das das Subjekt zu seinem eigenen Ich treten soll, getrübt und gelockert.

Das religiöse Genie dagegen konzipiert nie einen Gedanken, der nicht zugleich eine weltbefreiende Tat wäre, es ist in seiner Hingabe an die Idee zugleich ihr Organ für die Menschheit. Es setzt den Gedanken gar nicht erst in Wirklichkeit um: sondern beide sind ihm von Anfang identisch. Darin vollendet sich eben die Eigenart dieses unvergleichlichen Phänomens, daß alle individuellen Schicksale einen universellen Charakter, einen Zug zum Kosmos erhalten. Und die sicherste Bürgschaft für die tiefere Bedeutung dieses dem oberflächlichen Rationalismus so ganz unfaßbaren und daher von ihm meist zum Irrtum gestempelten Zusammenhanges erhellt am besten daraus, daß sich die Überzeugung des Auserwählten mit höchster Evidenz der Masse mitteilt. Der Gott am Kreuze ist der Welt freilich ein Symbol der gequälten und leidenden Menschheit geworden, aber in anderem Sinn als Nietzsche glaubte. Die Einsamkeit Buddhas ist seinen Bekennern ein Welt-Ereignis, eine Aufgabe, die, wie man beinahe zu sagen berechtigt ist, dem Universum auferlegt war. Die Bedeutung des Religionsstifters besteht also in erster Reihe darin, daß *in ihm und an ihm nichts bloß um seiner selbst willen, aber alles als Symbol zu existieren scheint.*

Das, was die Menschheit eigentlich an ihn und seine Verkündung bindet, ist daher nie deren unmittelbarer Inhalt und Wortlaut, sondern die psychologische Voraussetzung der Lehre. Sie wird intuitiv erfaßt und ist der Menge Motiv ihres Bekenntnisses. Darum sind die nächsten Anhänger verhältnismäßig gleichgültig den Worten des Meisters gegenüber.

Erſt ſpäter, wenn der urſprüngliche Affekt gewichen iſt und die Reflexion nachhelfen ſoll, wird der Buchſtabe zitiert, um der Verſtandeswillkür disziplinierend entgegenzutreten.

Aus dem Früheren geht aber auch hervor, daß von Religion bloß dort berechtigterweiſe die Rede ſein kann, wo ein Menſch ſich zu ihr emporgerungen und emporgeläutert hat, vom vollſten Bewußtſein durchdrungen, daß ſein Schickſal das der ganzen Menſchheit in ſich ſchließe. Der Weg nach Golgatha iſt keinem Religionsſtifter erſpart geblieben. Aber es iſt ihn auch keiner allein gegangen. Und jeder fühlte, daß es der Weg aller andern ſei. In dieſer Erkenntnis, die ſich im Geiſte ſämtlicher Gläubigen reflektiert, liegt der Inhalt der Religion beſchloſſen.

Eben deshalb kann Moſes kein Religionsſtifter genannt werden. Was von jeher Israels größter Stolz iſt: daß ſein Geſetzbuch als ein widerſpruchsfreies, vollendetes Ganzes ihm geſchenkt worden, welches ihm den Weg in das gelobte Land wies und nicht erſt hier auf dem Boden einer reifen Kultur ins Leben trat, daß Moſes nichts war als ein Sprachrohr Gottes, deſſen ganze innere und äußere Wirkſamkeit einzig und allein darauf abzweckte, eine träge Maſſe dem von Anfang an fixierten Ziel entgegen in Bewegung zu ſetzen, ſpricht am deutlichſten gegen die Anmaßung der religiöſen Auserwähltheit. Ein Syſtem von in alter und neuer Zeit vielleicht unübertroffenen Nützlichkeitsvorſchriften entwerfen, den Grundſtein zu einer Hierarchie legen, die für ſpätere ähnliche Gebilde vorbildlich geworden iſt, eine Dogmatik ausbauen, die bis heute mit einer beinahe unerklärlichen Zähigkeit feſtgehalten wurde, heißt nicht, Begründer eines neuen Glaubens ſein. Ob der Moſaismus, beſonders der Jahvekult, wirklich dem Geiſte ſeines Stifters entſprang, oder wie ſchon Schiller in der „Sendung Moſis“ mit glücklicher Intuition erfaßt hat, ein Erbteil uralter ägyptiſcher Prieſterweisheit war, iſt hier gleichgiltig. Denn nicht auf den Urſprung und die

Urheberschaft, sondern auf den Inhalt kommt es hier zunächst an. Dieser Inhalt aber hat nichts, nicht das Entfernteste mit Religion zu schaffen, obwohl die Hierarchie sämtlicher Konfessionen auf ihn, als seiner festesten Grundlage weiter gebaut hat. Die Berufung Mosis geschah hinter dem Dornbusche, von ohngefähr, vielleicht, weil Ort und Zeit der Begegnung günstig waren, nicht aber, weil Moses nach dem Gott innerlich verlangte, der sich nachher am Sinai geoffenbart hat. Seine Berufung galt einer politischen Mission, und der Politik dient der vor allem, der sich am gründlichsten zu veräußerlichen vermag. Zum Führer der Masse gegen äußere Feinde und zu äußeren Zielen wird nicht derjenige, der am tiefsten in sich geschaut hat, sondern derjenige, der, wenn er auch nicht im geringsten oberflächlich ist, von selber zur Oberfläche wird, Alles nach der Oberfläche drängt. Er geht im wörtlichen Sinn in der Masse auf, in der Wirksamkeit für die Masse auf, nicht die Masse in ihm. Denn er ist in Wahrheit ihr Organ, nicht sie das seinige.

Dies ist der eigentliche Unterschied zwischen dem Religionsstifter und dem Politiker: Der Politiker läßt das Individuum an sich vergessen, läßt es seine ganze Innenexistenz dem Zwecke des Augenblicks schenken, wogegen der Religionsstifter eben das Individuum erweckt und es von der Menge emanzipiert und an dieselbe vergessen macht. In diesem Sinn ist jede wahre Religion in ihrem tiefsten Wesenskern Individualismus. Und sie ist freilich revolutionär, aber nicht, wie die beschränkten Anwälte der herrschend gewordenen Geschichtsauffassung glauben, auf soziale und ökonomische Umwälzungen bedacht, sondern bloß soweit sie sich an den einzelnen Menschen wendet und zu ihm redet: „Alles das, was dir von Staat, Gemeinde und Familie als oberste Satzung verbürgt ist, ist gleichgiltig, sofern du wahrhaft nach innerer Befreiung begehrst und für dein Seelenheil ohne Wert und Bedeutung; nicht in die Existenz anderer friedlich einzu-

wachsen, ist dein höchstes Gesetz und die Pflicht deines Geistes, sondern dir deine eigene Existenz neu zu schaffen." Das ist keine Kriegserklärung an die Mächte der Vergangenheit, sondern bloß die Erkenntnis ihrer moralischen Unzulänglichkeit. Nicht anders ist der Ausspruch Christi zu verstehen: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf die Erde. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwieger. Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein." Wenn ein übereifriger Apostel der Menge Christus einmal den größten Revolutionär genannt hat, so ist dies nicht allein eine Blasphemie, sondern in erster Reihe eine unverantwortliche Flachheit. Freilich müßte man endlich gelernt haben zu unterscheiden: eine Revolution, die das Individuum in seinen geheimsten Tiefen ergreift, und eine Revolte, die sich im Sturm der Massen bemächtigt. Aus diesem Grunde wird es jeder Religion so überaus nachteilig, wenn sie in zu nahe Berührung mit der Politik tritt. Im frühen Mittelalter, damals als sich Rom noch nicht mit dem weltlichen Schwert umgürtet hatte, ist der Glaube am mächtigsten gewesen. Die Kreuzzüge bezeichnen bloß äußerlich den Höhepunkt der geistlichen Macht: in ihnen hat sich die bedeutsame Selbstaufhebung vollzogen. Das ist auch ohne weiteres einleuchtend: je mehr die Religion in die Breite gehen muß, umsomehr büßt sie an Tiefe ein; und je häufiger sie in den Dienst des Augenblicks treten muß, umso rascher entwindet sich ihr auch wieder der Augenblick.

Politik und Religion gehen also in ihren psychologischen Wurzeln und in ihrer historischen Wirksamkeit weit auseinander. Und es geschieht nicht etwa allein im Interesse der politischen Freiheit, wenn ihre wechselseitige Isolierung gefordert wird. Der religiöse Geist verlangt sein eigenes Klima:

er verträgt nicht die Tiefenatmosphäre des politischen Getriebes.

Freilich hängt für den Religionsstifter sowie auch für den Politiker der äußere Erfolg davon ab, ob sie beim Volke Glauben finden. Aber auch in dieser Beziehung weichen sie von einander ab, ja hier ist die Differenz vielleicht am stärksten. Der Politiker nämlich hofft auf Erfolg, er erwartet ihn von seiner Einflußnahme auf die Massen; dem Religionsstifter dagegen ist der Erfolg gleichgültig, oder er bringt ihn eigentlich mit sich. Jener rechnet auf den Glauben der Menge als Folge seines Wirkens, diesem ist ihr Glaube oberste und vornehmste Voraussetzung. Es ist ganz und gar nicht als dogmatisches Postulat, als Glaubenszwang und als Akt der Willkür anzusehen, wenn das erste Wort, das der Religionsstifter an das Volk richtet: „Ihr sollt mir glauben", lautet, denn eben jene Ausgleichung von Individualität und Idee, die sich in ihm vollzogen hat, gibt ihm das Recht, so zu sprechen. Was er verlangt, ist nicht, daß man ihm, dem persönlichen Sendboten der Wahrheit, sich geistig und psychisch hingebe, sondern daß man an die Idee, und noch mehr, daß man an die Möglichkeit ihres Einswerdens mit der Menschheit glaube. Daß sie sich ihm zuerst in ihrer vollen Kraft offenbart, ist eben das, was seine Ansprüche begründet. Würde der, dem diese Heilsbotschaft naht, bei ihr nicht Halt machen wollen, sondern ihren Apostel nach dem Grunde seiner Sendung fragen, nach dem Grunde jener hohen Begnadung, die ihm zuteil wurde, der Apostel müßte, wie Lohengrin seinem Weib, sich ihm für ewig entziehen. Denn der Glaube hat außerhalb seiner selbst keinen Schwerpunkt: die Religion hat ihren Anfang und ihr Ende in sich selber.

Dies also begründet den Unterschied von Religion und Ethik: die Ethik schafft Werte, einerlei ob diese zur Wirklichkeit werden können oder nicht, sie setzt der Menschheit höchste Zwecke, ohne deren Erfüllbarkeit in Erwägung zu ziehen.

Sie kümmert bloß dasjenige, was sein soll; es ist ihr gleichgiltig, was ist und was wird. Die Religion dagegen ist der Glaube nicht bloß an die Geltung und Erhaltung des Wertes, sondern an seine Realität inmitten der feindseligen Mächte des alltäglichen Seins. Sie verwirklicht ihr Ideal in einer ihr fremdgewordenen Wirklichkeit. Deshalb aber ist in jeder Religion ein ihr gegensätzlicher, aber unausschaltbarer persönlicher Faktor vorhanden, ein Element von Anthropomorphismus, etwas, das mit dem Worte „Götzendienst" viel zu heftig verurteilt wäre, gleichwohl aber davon nicht vollkommen freigesprochen werden kann. Ebenso schwer, als es ist, im Menschen, auch im erhabensten Menschen, das, was seiner sinnlichen Existenz angehört, von demjenigen zu sondern, was in ihm Gott angehört, was in ihm Idee, Kosmos, Ewigkeit ist, ebenso schwer kann man es vermeiden, daß in die Verkündigung des göttlichen Wortes sich nicht irgendwo störend der Mißklang des Allzumenschlichen mische.[1]) Die edelste Aufgabe der Zukunftsreligion wäre es, das Gleichgewicht zwischen Persönlichkeit und Idee so vollkommen zu wahren, daß der Mensch nie mehr zu seinem Gott, und Gott niemals mehr zum Menschen den rechten Weg verfehlen könne. Dann erst hätte man die Religion von allem Götzendienst, von allem Afterdienst gründlich und für ewige Zeiten befreit.

In bestimmter Hinsicht ist also freilich die Religion an den Religionsstifter, an den Menschen, gebunden. Aber sie ist es bloß soweit, als eben dieser das Menschliche weit von sich abstreift. Die Offenbarung wird Individuum, um durch dieses alle Individuen der Offenbarung zu weihen. Sie kehrt zu sich selber zurück, nachdem sie der Menschheit den Sinn und Zweck ihres Weiterwollens geklärt hat.

[1]) Wenn aber eine Religion wie die jüdische besonders ängstlich jeden götzendienerischen Anthropomorphismus abwehrt und sogar zu dem Zweck die ästhetische Freiheit des Menschen zu beschränken sucht, so darf man annehmen, daß in ihr mehr davon als in allen andern enthalten ist.

So viel kommt also darauf an, daß der Religionsstifter bis in die tiefsten Gründe der Seele eins sei mit seiner Lehre, und so wenig auf die Worte und Grundsätze, in die er seine Lehre kleidet. Daraus läßt sich schon entnehmen, wie banal und sinnlos es ist, wenn man sich, sei es um der Wortgläubigkeit zu dienen, sei es, um flacher Freigeisterei zu huldigen, ängstlich am Buchstaben forttastet und ein logisches System der Glaubenssätze konstruieren möchte. Es kann nichts törichter sein, als den Wert der christlichen Religion darum in Frage zu stellen, weil das Buch des neuen Bundes in sich schwer vereinbare Widersprüche trägt, vielleicht sogar seiner ganzen Breite nach von solchen Widersprüchen durchsetzt ist. Wer Ja und Nein gegen einander abwägt, steht außerhalb und hat keinen Anteil an ihm. Die erlösende und befreiende Kraft einer Religion kann nicht an dem Grade der Übereinstimmung gemessen werden, die ihre einzelnen Glaubenssätze unter einander besitzen. Es kommt allein darauf an, daß sie aus dem stärksten und vollkommensten Glauben des Religionsstifters hervorgewachsen sind. Die Religion ist eben keine Offenbarung, die vom Himmel herunterſteigt, und auch keine Offenbarung, die aus dem Munde ihres Verkünders stammt, sondern eine Offenbarung, die sich in diesem selber vollzogen hat. Mag auch der Inhalt seiner Rede bisweilen Doppelsinn bergen und vieldeutig erscheinen: daß der Jünger seine Sendung glaubt und in allen Worten die göttliche Kraft, die ihn begeistert, wiederfindet, ist alles.

Darum hat sich das Christentum bisher am ehesten als die wahre Weltreligion erwiesen. Die Person seines Stifters fließt so ganz über in den Inhalt der Lehre, emaniert so ganz in diese, daß auch ihre feindlichen Gegensätze der ungetrübten Einheit jenes Eindruckes nichts anhaben konnten. Und was das Bedeutsamste ist: das geistige Band zwischen den Bekennern und dem Gründer des Glaubens ist hier das festeste. Die Erkenntnis, die das Johannes-Evangelium vorbereitet

und zu der alle tieferen Denker immer von neuem vorgedrungen sind, wie schon im Reformationszeitalter Sebastian Franck, wie in unserer Zeit Lagarde, die, daß die Erscheinung Christi keine einmalig historische ist, sondern eine ewige Möglichkeit, ein Postulat für jeden Menschen, ist der eigentliche Sinn der christlichen Weltanschauung, so daß deren religiöser Gehalt im Grunde in den beiden Aussprüchen beschlossen ist: „Sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch", und „Alle Tage eures Lebens will ich bei euch sein bis an der Welt Ende."

Die neobuddhistischen Bestrebungen, die heute in manchen Kreisen der Halbbildung Mode geworden sind, übersehen, daß es dem Buddhismus bei aller philosophischen Tiefe an jener Aquation von Persönlichkeit und Idee mangelt, aus der die unendliche Bedeutung des Christentums erwächst. In ihm ist noch immer zu wenig Glaube und zu viel Medizin. Was Nietzsche an ihm rühmend betont, daß er wie der Epikureismus aus seiner Schwäche kein Hehl mache, daß er „jenseits von Gut und Böse stehe", daß er „hygienisch" sei, ist eben zugleich seine Beschränkung und seine Grenze. Er ist zu voraussehend, zu bewußt, man könnte beinahe sagen, zu altklug. Er ist im Grunde gegen das Leiden gerichtet, und darum borniert, weil ihm dasselbe zur stärksten Realität emporwächst und seine Werte nicht über Lust und Leid erhaben sind.

Damit ist das Problem der Zukunftsreligion wieder auf eine festere Grundlage gestellt. Über ihren Inhalt habe ich freilich noch wenig gesprochen. Aber es genügt uns vorderhand, die scheinbar paradoxe Einsicht, daß dieser das verhältnismäßig Gleichgültige an ihr ist. Natürlich bloß der Inhalt, soweit er sich in einzelnen Dogmen zu entfalten imstande ist; was in ihm Idee ist, strömt gleichsam unmittelbar von der Persönlichkeit aus, ohne das Medium bestimmter in ein zusammenhängendes System gebrachter Lehrsätze.

Die Frage: „Was wird die Religion der Zukunft sein?"

zu beantworten, schon sie zu stellen, ist übereilt. Man müßte sich erst über die andere: „Was wird die Religion der Zukunft *nicht* sein?", ins reine gekommen sein.

Was diese Religion nicht sein wird, nicht sein kann, ist vor allem jener vage Pantheismus, der immer in religiösen und geistigen Niedergangsepochen als Universalheilmittel gefeiert wird. Der Pantheismus macht weder mit der Persönlichkeit noch mit der Idee Ernst. Er will unpersönlich sein und ist dabei zugleich völlig ideenarm. Daß alles göttlich sei, heißt entweder, daß man den Theismus in einen wüsten Kräftefetischismus verwandelt, oder daß man den schrankenlosesten Naturalismus proklamiert, und ihm als Fiktion widerrechtlich das Prädikat des „Göttlichen" umhängt. Der Pantheismus ist eben immer ein notdürftiges Parteiprogramm, nie aber eine universelle Weltanschauung. Wir konnten uns überzeugen, daß die *Persönlichkeit*, weit entfernt dem Wert einer Religion Eintrag zu tun, im Gegenteil ihre vornehmste Sanktion ist, da sie dasjenige umfaßt, was das eigentlich Göttliche im Menschen ausmacht. Eine Religion wie die *jüdische* freilich, in der so wenig von *Persönlichkeit* und so viel *Persönliches* ist, hat den Pantheismus als Gegenmittel, als Reaktion vonnöten. Darum darf es niemand Wunder nehmen, wenn die Juden heute dem einstmals so gröblich geschmähten *Spinozismus* mit seiner *Entgöttlichung* des *Menschen* und *Vergöttlichung* der *Natur* in hellen Scharen zuströmen. Sie haben eben zu viel gut zu machen. Aber sie übersehen, daß blinde Naturvergötzung ein schlechtes Präventivmittel gegen monotheistisches Heidentum ist.

Hier ist die, wenn auch mit etwas unbehilflichen Argumenten arbeitende Polemik Lenaus im „Savonarola" ganz am Platze. Sie soll das Unvermögen des Pantheismus hervorkehren, aus dem rein Natürlichen einen über alle Vergänglichkeit erhabenen sittlichen Maßstab zu gewinnen.

„Naturvergöttrer! ihr Geäfften
Des Wahnes, wollt in Sumpf und Ried
Den Irrwisch an den Leuchter heften;
Er leuchtet nur, indem er flieht!

Allgöttler! Eures Gottes Glieder
Streift hier vom Baum der Wintersturm;
Dort schießt den Gott ein Jäger nieder;
Hier nagt er selber sich als Wurm.

Als Tabernakel, voll Rubinen
Und Perlen, mit dem Sakrament,
Mag euch des Tigers Rachen dienen,
Der brüllend durch die Wüste rennt."

Die Religion will eben sich *wertend* über die Natur erheben, wenn sie auch nicht notwendig gegen die Natur sich richten muß. Der Pantheismus ist aber eine rückhaltlose Hingabe an den Naturalismus, ohne dabei innerlich von der theistischen Dogmatik loskommen zu können. Eine wahre, bleibende Bedeutung besitzt er dagegen als Zwischenstadium und als ästhetischer Faktor: Jenes Ruhen aller Erscheinungen in einer höchsten Einheit, läßt den Menschen vom Zwang des Dogmas genesen und bewahrt ihn zugleich vor dem Abfall zum absoluten religiösen Indifferentismus. Und der Künstler wird wohl immer alles nicht bloß sub specie aeternitatis, sondern auch sub specie dei deuten. Aber das ist eben Stimmungsakzent, Gefühlspathos, und keine begriffliche und verstandesmäßige Auffassung. So hat Goethe Spinoza empfunden; als ein Zurückgehen hinter das, was Trennung, Verschiedenheit, Vielheit ist, als ein ahnungsvolles Innewerden ihres transzendenten Verbundenseins. Und gleichzeitig als ein tiefes Ausruhen von sich selber, als ein Atemschöpfen im Schatten der göttlichen Substanz, an die das Individuum alle seine usurpierten Werte zurückgibt. Jeder geniale Mensch hat zuzeiten das Bedürfnis, seine Subjekti-

vität weit hinter sich zu werfen. Da wird ihm das Objekt, in seiner beziehungsfreien Einsamkeit, zum Träger des Weltinhaltes, zum Inbegriff des Universums, dem gegenüber das individuelle Einzelsein zur wesenlosen Zufallsexistenz herunterſinkt. Es liegt im Pantheismus ein großes Geneſungsmittel und eine große Verführung. Ein Mittel, sich von jener bornierten „Ipſiſſimoſität" zu befreien, wie Nietzſche den in der Gegenwart ſo überentwickelten Hang zum Subjektivismus nennt; aber auch ein Mittel, von sich ſelber loszukommen und die ſchimpfliche Fahnenflucht zu ergreifen, die durch nichts geſühnt werden kann als durch die Rückkehr zu ſeinem eigenen Selbſt. Goethe hat ſie nicht gekannt, dieſe Fahnenflucht: er hat durch den Spinozismus bloß das Allzumenſchliche von ſich abzuſtoßen geſucht; aber mancher Moniſt von geſtern und heute, iſt in Wahrheit Einer, der die Furcht vor dem Gott in ſeinem Buſen nicht verlernen konnte und darum unter die Naturanbeter ging.

Soweit alſo der Pantheismus den Menſchen nicht entwerten, ihn nicht ſich ſelber abtrünnig machen, ſondern ihn mit dem Bewußtſein der Wertbetonung jeglichen Seinselementes erfüllen will, der Heiligung und Heiligkeit aller Dinge, iſt er eine Weltanſchauung, die wahr und erhaben genannt werden kann. Und in dieſem Sinn kann man ſagen, daß es keinen großen Menſchen gibt, der nicht Pantheiſt wäre. Denn das weſentlichſte Kriterium der Größe beſteht darin, daß man eine Beziehung zum Univerſum hat und daß man an den Wert des Univerſums glaubt. Der Künſtler aber vor allem hat ein Recht zum Pantheismus.

Unſere hier entwickelte Auffaſſung der Religion nähert ſich am meiſten der Kantiſchen. Wie ſie, erblickt ſie deren eigentliches Weſen eben in jener Erhebung des Menſchen zum Göttlichen, deren Möglichkeit ihm durch das Vorbild des Religionsſtifters, welcher eben nichts weiter als Vorbild ſein ſoll, gewährleiſtet wird. Die Einheit von Perſönlichkeit und

Idee im Genie, vor allem im religiösen Genie, ist der Kantischen Lehre entnommen oder weist wenigstens auf diese zurück. Dies Ganze der Religionen sollte ja hier nicht zum Ausdruck gebracht werden, sondern bloß ein fundamentaler Faktor: wie denn die vorigen Erörterungen sich nicht so sehr um das inhaltliche Moment der Religion als um die Psychologie des Religionsstifters bewegt haben.

Die Religion darf also den Begriff der Persönlichkeit nicht entwurzeln, wie der Pantheismus; sie darf ihn nicht sinnlich vergröbern, überhaupt irgendwie, sei es auch durch negative Bestimmungen, ins Sinnliche übersetzen, wie der dogmatische Theismus; sondern sie soll ihn ethisch verklären, gleichsam als Grenzscheide zweier Welten, wo das menschliche Wollen und das göttliche Sein einander berühren. Demnach muß der Mensch, so paradox sich das ausnehmen mag, zuerst an sich selber denken, wenn er zu Gott empor will. Er darf sich nicht seiner entäußern, sondern muß sich tiefer und ernster nehmen als irgendwann zuvor. Er darf sich aber auch nicht erniedrigen, von seinem Wert abgeben, um Gott damit zu begaben. Demut freilich ist ein integrierendes Gefühlselement jeder Religion; aber Demut ist nicht Selbsterniedrigung, sondern bloß selbstlose Hingabe an den Glauben.

Das übersah Lenau, indem er die psychologische Grundlage der Religion in dem Gefühl der Abhängigkeit suchte. Er appelliert an das besonders in Stunden der seelischen Verzagung so mächtige Bedürfnis, mit einem höheren Wesen in Kontakt zu treten. Ein Freund hat ihn einmal gefragt, wie es gekommen sei, daß der skeptische Verfasser des „Faust" über Nacht zum gläubigen Apostel Savonarolas geworden. Lenau erzählt ihm, zur Antwort, die folgende Begebenheit, die nicht so sehr um ihres biographischen als ihres allgemein religionspsychologischen Interesses willen hier wortgetreu wiedergegeben sein mag: „Ich ritt einmal über die Heide, sie war schneebedeckt, aufflatternde Raben

waren die schwarzen Gedanken der Heide. Ich fühlte mich mit meinem innern warmen Leben so allein in der weiten kalten Welt. Es kam mir lächerlich vor, mit dem kleinen Lebensfunken Trotz bieten zu wollen dem alles starr machenden Lebensozeane. Endlich mußte er doch siegen. Ich fühlte mich sehr einsam in der Welt, und tief traurig — und so war ich, mich meinem Pferde überlassend, in einen Wald gekommen; jenseits desselben in einem Dorfe war ich von Freunden erwartet. Plötzlich spielte ein Lichtschimmer über die schneebedeckten Tannenzweige, und bald sah ich mir zur linken ein Jägerhaus, durch die Fenster leuchtete es lustig heraus, mich lockte ein seltsamer Zug, ich möchte es nicht Neugierde nennen, das Tun in dem einsamen Jägerhause zu belauschen. Ich stieg vom Pferde, band es an einen Baum, und schritt leise, um die Bewohner nicht zu stören, zum Fenster. Darin brannte ein lustiger Weihnachtsbaum, glückliche Kinder, halb fröhlich, halb erschrocken, ließen sich von ihren freudig bewegten Eltern Gaben hinabreichen, die an den Zweigen hingen. Ich konnte die Worte nicht hören, die sie sprachen, aber ich konnte sehen, daß Kinder und Eltern warm und selig bewegt sind, und ich fühlte mit ihnen, und die Tränen hingen als Reifperlen an meinen Wimpern. Ich kehrte zurück zu meinem Pferde, bestieg es und ritt weiter. Aber es war eine andere Stimmung in mich gekommen. Ich fühlte, daß die Kluft zwischen dem Leben des Menschen und der ihm kalt gegenüberstehenden Natur eine unausfüllbare sei, und daß die Kreatur eines Mittlers bedürfe, damit sie nicht verzweifle und untergehe. Die Feier der Weihnacht in dem einsamen Jägerhause war ein Leuchten der Erkenntnis für mich, ich fühlte mich nicht mehr einsam; eine heitere selige Stimmung goß sich, wie die Wellen eines warmen Bades, um meine erstarrte Seele, und — so bin ich Christ geworden!" Ob die Erzählung von Lenau erfunden ist oder der Wirklichkeit entspricht, ihre Bedeutung wird niemand mißverstehen können. Die Indifferenz der objektiven

Natur ruft im Menschen das Verlangen nach einer sittlichen Macht wach, die für die Erhaltung nicht des Starken, sondern des Wertvollen Sorge trage. Aber, so berechtigt diese antinaturalistische Anschauung ist, Lenau will dennoch wieder auf einen Schwächezustand der menschlichen Seele das Reich des Glaubens gründen. Der Mensch ist wehrlos: also muß er sich einer überirdischen Schutzwehr versichern.

Das ist sein Irrtum und sein geistiges Verhängnis gewesen. Der subjektive Mangel kann sich nicht objektiv schöpferisch bekunden und die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht sich nicht von selber in den Glauben an fremde Erhabenheit verwandeln. Das ist nicht die echte Religion, die, um die Ehre des Schöpfers zu erhöhen, die Erniedrigung des Bekenners verlangt, die über den Ruin der irdischen Welt den Thron der Gottheit baut. Abhängig darf sich der Mensch also bloß von sich selber fühlen, von demjenigen, was in ihm Ethisches und Übersinnliches, nicht von einem theologischen Außerhalb, an dem er innerlich keinen Anteil gewinnen möchte.

Autonomie der Persönlichkeit heißt das Wort, aus dem wahre Religion als ihrer unerschöpflichen Quelle entspringt: Die Abhängigkeit setzt keine Werte, sondern sie entwertet bloß, und am allerschwersten denjenigen, der sie verewigen will.

Die Weltanschauung Lenaus ist, wie sie sich psychologisch verallgemeinern ließ, auch historisch gleich bedeutsam. Lenau scheint, dem Religionsproblem gegenüber, noch einmal den Leidenspfad der Romantik zu wandeln. In ihm ist die Kantische Lehre von der moralischen Autonomie bereits verklungen. Umsomehr nähert er sich der Auffassung, die nach Kant und gegen Kant besonders Schleiermacher vertreten hat. Denn dieser hat die Religion im Schutzbedürfnis und im Gefühl der Abhängigkeit wurzeln lassen. Der kategorische Imperativ trage dem individuellen Momente zu wenig Rechnung. Von einem allgemeinen Moralgesetz sei

nicht der Weg zur Menschenseele zu finden. Man müsse unmittelbar an ein psychisches Faktum anknüpfen. Dem gemeinen Verstande, als dessen Anwalt Schleiermacher deshalb nicht im Entferntesten gelten soll, leuchtet dieses Argument ein. In Wirklichkeit aber spricht der kategorische Imperativ eben allein zu jenem überindividuellen, intelligiblen Ich, zu dem das empirische sich emporläutern muß. Das ist der wahre Individualismus, der gleichzeitig unpersönlich wird und sich zum Universalismus entfaltet. Das Gefühl der Abhängigkeit aber ist sein ältester und heftigster Gegner.

Heute freilich denkt man beim Individualismus nicht an psychische Selbständigkeit und Freiheit, sondern an zügellose Anarchie aller Instinkte. Der Nietzschespektakel hat die Begriffsverwirrung ins Unbegrenzte gesteigert.

Was diesem Individualismus von heute mangelt, ist Autonomie, an deren Stelle er Libertinage gesetzt, ist Selbstherrlichkeit, der er eine schale Selbstgefälligkeit substituiert hat. Aber wir reden ja nicht von unserer Zeit, sondern von Lenau und von der Romantik. In ihr beginnt indessen bereits jene Begriffstrübung, die dann ins Äußerste fortging. Auch für sie war Freiheit des Individuums zu sehr identisch mit Ungebundenheit und Willkür. Der ganz im Kantischen Geiste gedachte Ausspruch Goethes:

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet."

stand im Widerspruche mit ihren Anschauungen. Sie kamen, wofür die Schlegelsche „Lucinde" so recht charakteristisch ist, über eine Kultur des Individuums nicht hinaus und übersahen so, daß alle Genialität und Kultur ihrem eigentlichen Wesen nach überindividuell ist.

So sind uns zwei wertvolle Erkenntnisse aus den obigen Erörterungen zugewachsen: einmal daß das Element der Persönlichkeit aus der Religion nicht zu eliminieren ist, dann

daß das Gefühl der Abhängigkeit nicht zu ihrer pſychologiſchen Baſis taugte. Ihr vornehmſtes Kennzeichen iſt vielmehr jene Ausgleichung von Individualität und Idee, die das höchſte Poſtulat der Ethik im Religionsſtifter verwirklicht zeigt.

Wie die Religion der Zukunft ſein wird, und auch die Zukunft wird den Hetzrednern des Aufklärichts und den Anwälten des Obſkurantismus zum Trotze ihre Religion haben, hängt, wenn nicht dem ganzen Umfang der Frage nach, ſo aber zweifellos zum großen Teile davon ab, wie der *Religionsſtifter* der Zukunft ſein wird. Denn wie es aus dem Grunde keine Geſetze der hiſtoriſchen Entwicklung gibt, weil die Erſcheinung und der Charakter einer großen Perſönlichkeit nie vorhergeſehen werden können, ſo iſt auch jede Religion eine Neuſchöpfung, eine Urpoſition gleichſam, die auf ihren Schöpfer hinweiſt.

Die Religion der Zukunft wird das Chriſtentum nicht verleugnen, um einen altgermaniſchen oder ariſchen Naturmythus an ſeine Stelle zu ſetzen, ſei es auch in der loſen Form künſtleriſcher Symbolik. Sie wird es nicht verleugnen, um den ſo häufig bemühten Neobuddhismus ins Abendland zu verpflanzen: denn der Buddhismus iſt dem europäiſchen Bewußtſein immer fremd geblieben, nicht weil er peſſimiſtiſch oder asketiſch iſt, ſondern weil er zum *Kulturproblem* kein Verhältnis beſitzt. Sie wird auch nicht aus einer chriſtlichen Sekte, wie die Reformation, hervorgehen; denn die Zeit der Sektenbildungen iſt vorüber. Auch von Rom wird das Heil der Menſchheit nicht mehr ausgehen; der Traum eines univerſalen Sozialismus, der vom päpſtlichen Thron aus ſich über die Welt verbreitet, dieſer Traum, aus dem Zolas Pierre Froment ſich ſo ſchnell ernüchtert ſieht, kann nie verwirklicht werden. Rom iſt zweimal nacheinander Weltmacht geweſen: das *dritte Reich* wird ſeinen Mittelpunkt anderswo ſuchen.

Wer geſchichtsphiloſophiſche Neigungen hat, der könnte

ohne eben Philosemit zu sein, in Versuchung geraten, sich die folgende Frage vorzulegen: „Sollte das Judentum abermals dazu erkoren sein, den Boden für eine neue Weltreligion abzugeben?“ Wer die Frage verneint, für den hat das Judentum jede Existenzberechtigung längst eingebüßt. Denn alle Werte und Scheinwerte, die es ins Leben gerufen, hat das Christentum widerlegt oder verewigt: so daß der Mosaismus wie ein abgedorrter, kahler Baum in die Zukunft hineinragt, dessen Wurzeln sich immer tiefer in fremdes Erdreich einsenken. Aber auch wenn er die Frage bejaht, muß er sich davor in Acht nehmen, aus dem Ja falsche Konsequenzen zu ziehen. Nicht das kann damit gemeint sein, daß innerhalb des Judentums die Kraft des Glaubens am mächtigsten ist. Im Gegenteil; auf der ganzen Erde gibt es keine nationale Gemeinschaft, der der Glaube äußerlicher, psychisch indifferenter wäre. Der Jude erhält sich nicht um seiner Religion willen, sondern die Religion ist ihm ein Mittel der Selbsterhaltung. Ihm ist aber jedes andere Mittel ein willkommener Ersatz, wenn es diesem Zwecke noch besser dient. Nicht also aus dem Glauben, sondern aus dem Unglauben des Judentums könnte der neue Glaube geboren werden: als seine innere Selbstaufhebung, als Sühne der Unfrömmigkeit, die sich selber im Religionsstifter durchsichtig geworden ist, um in ihm zugleich überwunden zu werden. So erwüchse dem Ahasver also eine neue Aufgabe. Er könnte nicht bloß im Schatten des Kreuzes, wie Lenau will, entsühnt werden, sondern noch einmal das Kreuz auf sich nehmen. So könnte es ja vom Geiste der Geschichte gewollt sein, eine Interpretation, die auch Weininger in „Geschlecht und Charakter“ vertritt. Es kann aber auch sein, daß diese Annahme eine transzendente Verführung ist und nichts weiter.

Zeigt die Psychologie des Religionsstifters also eine Durchdringung und Ineinssetzung von Persönlichkeit und

Idee, so erhellt hieraus, daß über die beiden Begriffe Klarheit herrschen soll, wenn man dem Zentrum des Religionsproblemes näher rücken will. Was über das Abhängigkeitsgefühl gesagt wurde, erstreckt sich bloß auf den Begriff der Persönlichkeit. Es zeigt sich, daß dieser in seinem Rechte nicht verkürzt werden darf, damit der Gottesglaube zu Ehren komme. Der Mensch ist religiös ebenso weit, als er Persönlichkeit ist; jenseits davon ist kein Gottesdienst, sondern höchstens Gottesknechtschaft. Und Inhalt der Religion ist ja nicht die Erkenntnis, nicht einmal die geistige Anschauung Gottes, sondern die innere Anteilnahme am Göttlichen; und diese vermag sich, um es nochmals zu wiederholen, einzig darin zu realisieren, daß er nicht bloß Individuum, Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft, sondern Träger von Namen und Ideen, Individualität, ist.

Der Begriff der Autonomie bedarf der Neubelebung. Kant hat, als erster, ihn nicht bloß gefühlt, sondern logisch geschaffen. Seine nächsten Nachfolger bereits sind ihm untreu geworden. Man hält Fichte so oft für den eigentlichen Vertreter des Individualismus. Er war im Gegenteile der erste, der durch seine maßlose Überspannung seine Aufhebung vorbereitete. Hat das Subjekt die Welt aus sich geschaffen, so gibt es natürlich nichts, was ihm Schranken anlegen könnte. Es gibt kein Außerhalb, nicht einmal in Gedanken. Das Subjekt findet nichts, dem es dauernd entgegengesetzt werden könnte; aber erst am Gegensatz erwacht die Erkenntnis, auch die Erkenntnis des ethischen Lebenszweckes. Also ist eine Autonomie, neben der im Grunde genommen gar keine heteronomen Möglichkeiten existieren, keine Autonomie mehr, und Fichtes Individualismus ist ein Irrweg, auf dem das Subjekt seiner selber verlustig geht.

Hegel zog bloß die Konsequenzen. Ich und Nicht-Ich verlieren sich bei ihm in der alles umspannenden Sphäre der absoluten Logik. Außer dem Begriff gibt es kein Heil, und

es bleibt die Aufgabe der Menschheit, durch Thesen und Antithesen seinem Spiele zu folgen. Die Autonomie des sittlichen Willens restringiert sich auf den logischen und ontologischen Formalismus. Und Hegel regiert seine und die nächsten Generationen, die sich seinem ganz Europa beherrschenden Einflusse längst entrückt wähnten und häufig mit Spott auf die von den der Schule des Meisters näher stehenden Epigonen vorgesetzten Weistümer reagierten. Die Extreme gehen manchmal unvermittelt zu neuer Einheit zusammen. Die Gleichsetzung von Denken und Sein kann idealistisch und materialistisch aufgefaßt werden, ohne daß die eine Interpretation durch die andere notwendig korrigirt werden müßte. Die Geschichte der philosophischen Spekulation im Nachhegelschen Zeitalter bewies dies zur Genüge.

Feuerbach, der Siegfried des modernen Naturalismus, schien Hegel bekämpft und überwunden zu haben, setzte sich aber insgeheim in den Besitz seiner Schätze und interpretierte in verständlichem Jargon die esoterische Mystik des nach außen von ihm verleugneten Meisters. Er beseitigte die Tyrannei des absoluten Geistes, aber damit auch unberechtigt den subjektiven Geist und gab dem objektiven, dem der Gattung und des Geschlechtes, die Alleinherrschaft. Der Despotismus des Begriffes weicht dem Despotismus der Gesellschaft. Aber auch dieser neue Schimmer konkreter Realität ist trüglich; die Gesellschaft wird nicht als die Gesamtheit der Individuen aufgefaßt und aus ihnen abgeleitet, sondern der Haß gegen das Individuelle bekundet sich in der extrem einseitigen Bevorzugung genereller Durchschnittsphänomene. In die Lehre von der sozialen Autonomie flüchteten die Jünger Feuerbachs den mageren Rest des Kantischen Freiheitsglaubens.

Der Sozialismus, dessen Abkunft vom deutschen Idealismus, vor allem Fichte und Hegel, mit Recht von ihm selber zur Geltung gebracht wurde, führte den Faden fort und

verspann ihn für seine Zwecke. Er versprach zunächst, wo es noch nicht galt, Systeme ins Leben zu rufen, sondern eher den Bedürfnissen des Augenblickes abzuhelfen, dem vierten Stande das Heil der endgiltigen Befreiung. Dann sollte die ganze Menschheit vom Zwange der sie bedrückenden sozialen und ökonomischen Faktoren frei werden. Dadurch, daß die Gesellschaft gleichsam vorsehend in den Gang des Geschehens eingreifen mußte, sollte dem Individuum geholfen sein. Die gesteigerte Sozialität bereitet das Reich der Freiheit vor.

Es gibt allerdings trotz des im Grunde homogenen geistigen Charakters der verschiedenen Richtungen mannigfache Nüancen und Übergänge. So trägt der Sozialismus eines Proudhon deutlich theistische Färbung. Der Sozialismus der Engländer, der um John Ruskin sich bildenden Schule, ist mit religiösen Elementen gesättigt, und sein Streben wendet sich vor allem dahin, durch eine Verinnerlichung des Glaubens die soziale Genesung herbeizuführen, er appelliert also an die Individuen und geht hierin allen anderen Bewegungen voran. In schroffstem Gegensatz dazu steht der Marxismus, der die verwandten und entgegengesetzten Systeme vielfach verdrängt hat und erst in neuerer Zeit einigermaßen aus dem Gleichgewichte kam. Die Tyrannei der Ware wird seinen Vertretern gleichzeitig das oberste Motiv der Befreiung und des Fortschritts. Der Mensch kann wohl hier und da Hand anlegen, aber im allgemeinen hat sich seine kulturelle Wirksamkeit darauf zu beschränken, die Umlaufbewegungen der objektiven Faktoren des Wirtschaftslebens zu erforschen, um von der pünktlichen Vorhersage und genauen Kenntnis der jeweiligen Phasenzustände gelegentlich Profit zu ziehen.

Beinahe unmerklich ist so die eine Fragestellung in die andere übergegangen. Autonomie ist die subjektive Grundlage der Religionen. Was aber ist ihr Gegenstand, eben jene Idee, mit der die Persönlichkeit eins werden soll und auch

wirklich im Religionsstifter eins geworden ist? Darüber sind wir ja lange hinaus, daß der Geist der Religionen einer persönlichen, überhaupt einer überweltlichen Gottheit bedarf, und nach ihr in Sinn und Willen trachtet. Es war freilich der Stolz des Aufklärungszeitalters, Religion als listigen Pfaffentrug zu verketzern, und ihren ganzen Vollgehalt in ödester Werkheiligkeit und Dogmatik erschöpft zu sehen. Kant hat ihr wieder ihren alten Wert restituiert. Und er hat ihr einen neuen verliehen. Sie ist ihm nicht mehr Gotteslehre, sondern Vorschule der Ethik, sofern sie eine symbolische Verkleidung der moralischen Norm enthält. Das ist der entscheidende Schritt: die Tradition ist überwunden.

Comte ist der erste, der von einer „Religion der Menschheit" gesprochen hat. Und seither hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Objekt der Religion immer tiefer hinabzurücken und den Kreis immer enger zu ziehen, innerhalb dessen es seinen Schwerpunkt findet. Denn Ersatz mußte geboten werden, das hatte man eingesehen. Die Religion durfte man nicht einfach für null und nichtig erklären.

Auch jetzt soll es sich uns weniger um die Frage handeln, was die religiöse Idee *ist*, als darum, was *sie nicht sein kann*. Ist ihr Bereich das Universum oder die Menschheit, oder eine transzendente Sphäre des Göttlichen, die über beide, über Objekt und Subjekt hinausragt? Da ist abermals der Pantheismus im Vordergrunde. Es ist sicherlich ein rühmenswertes Beginnen, wenn ein sonst so extrem positivistischer Denker, wie *Dühring*, der jeden Theismus aufs äußerste perhorresziert und als semitisch, als im tiefsten Grunde *unarisch* empfindet, gleichwohl in unserem Zeitalter der *sozialen Ethik*, gegen die Comtesche Menschheitsreligion auftritt und einen psychologischen Pantheismus verficht, zu dem das höchst gesteigerte Naturgefühl, der *Universalaffekt* hinaufführt. Aber auch damit hat es sein Bewenden. Der Gefühlsüberschwang ist keine bleibende Grundstimmung,

die ſich der ganzen Pſyche bemächtigt. Er ſetzt für ſich ſelber Werte voraus, allein er verwirklicht aus ſich heraus keine Werte.

Auf ganz anderer Baſis erhebt ſich die Religion der Menſchheit. Aber hier iſt eine Zweideutigkeit, die zunächſt geklärt ſein will. Was man unter Menſchheit verſteht, iſt entweder ein bloßer Gattungsbegriff oder eine Idee. Dort iſt es die Summe der Individuen, hier von den einzelnen Individuen in keiner Art abhängig, ſondern allein der Ausdruck der moraliſchen Autonomie. Unſere Zeit, dem Idealismus abhold, hat es längſt verlernt, den Begriff der Menſchheit als Vernunftidee anzuſehen, die lediglich in ſich die ethiſche Freiheit repräſentiert. Ihr iſt die Menſchheit Maſſe, Ziffernſumme, Gattung, und nichts anderes. Der Menſch kommt für ſie nur ſoweit in Frage, als er ſeine animaliſchen Funktionen erfüllt, für Selbſterhaltung und für Fortpflanzung Sorge trägt. Das Aufgehen in der Sexualität, in den Myſterien der Zeugung iſt eben nicht bloß in der Literatur, ſondern auch in Wiſſenſchaft und Philoſophie heute an der Tagesordnung. Ein Roman wie „Fécondité“ konnte nicht allein als ſenile Leiſtung des alternden Zolas angeſehen werden, ſondern repräſentiert mit ſeiner beinahe idiotiſch zu nennenden Apotheoſe des Kaninchenſtalles ſo recht den Geiſt eines Zeitalters, das ſein ganzes Intereſſe dem Fortpflanzungsgeſchäft zuwendet. Was jetzt als evolutioniſtiſche Ethik gefeiert wird, iſt nicht weit davon verſchieden. Daß man auf Darwin warten mußte, um der Offenbarung teilhaftig zu werden, wie herrlich weit man es gebracht habe, und wie weit man es dank der techniſchen Fortſchritte noch bringen werde, daß man dieſe Offenbarung alsdann als Heilslehre der Gegenwart und Zukunft proklamierte, ſpricht allzu deutlich.

Wer ein wenig darüber nachdenken wollte, müßte freilich die nicht ſo fern liegende Entdeckung machen, daß die

Differenzierung der Organe noch nicht den Menschen zum Guten umschafft, und daß das Mikroskop nicht die Rätsel des sittlichen Lebens zu enthüllen vermag. Wer von den Ergebnissen der Anatomie die sittliche Beschaffenheit des Menschen abhängig macht, steht in seiner Auffassung des Moralproblemes so tief unter dem Niveau des bornierteſten Materialismus, daß eine erkenntniskritische Widerlegung seines Standpunktes nutzlos und unfruchtbar erscheinen muß. Er mag sich mit der Ausgestaltung seines Ideals so lange gedulden, bis die Zeit erfüllt ist und die Rückbildung zum Affenstadium, die die programmatisch nach dem Übermenschen strebenden Evolutionisten in Wirklichkeit so warm befürworten, endgültig erfolgt. Als Gattungsgeschöpf ist der Mensch ohne jede Würde und Hoheit. Ethisch wird er erst da, wo er sich von Geschlecht und Geschlechtlichkeit befreit. Seine angebliche Abstammung vom Tiere ist keineswegs der Adelsbrief, auf den sich seine sittlichen Ansprüche gründen. Es ist arg genug, daß in unseren Tagen der Ruf nach moralischer Vervollkommnung aus den Tiefenregionen der berufsmäßigen Affenzüchter ertönt.

Die Menschheit als Gattung wird aus sich heraus nie „la religion de l'humanité“ schaffen. Der neue Evangelist Zola hat ja, obschon ihm der Zeitgeschmack in so mancher Beziehung entgegenkommt, weder bei dem undankbaren weiblichen Geschlecht, dem zwar seine energische, beinahe rüpelhafte Abfertigung des Keuschheitspostulates nicht so übel behagen mag, noch bei den Herren der Schöpfung, die diesmal ihren Namen zu Ehren bringen sollen, sonderlich begeisterten Anklang gefunden. Ein Dichter, der das Rätsel gelöst zu haben wähnt, sobald er die Schwangerschaft in Permanenz erklärt, ist nicht mehr ernst zu nehmen, wenn seine früheren Kunstleistungen auch zum Teile gar nicht hoch genug gewertet werden können. Auch all das, was Nietzsche über die Zeugung des Übermenschen sagt, wäre besser weg-

geblieben und entspricht so wenig dem tieferen Sinn des Zarathustra, daß es sogar eine verhängnisvolle Zweideutigkeit in diesen hineinträgt. Die Gebärtüchtigkeit des Weibes ist etwas, was Accoucheure und Geburtshelferinnen mehr zu beschäftigen hat, als einen Weltenreformator. Wenn ein Weiser sich einmal in die Geheimnisse der Zeugung vertieft, um der Natur bessere Wege zu bahnen, so wird er höchstens Homunkulus zeugen, nicht aber ein neues Titanengeschlecht, wie es jenseits von Gut und Böse aufwachsen soll.

Die Gattung ist auch in dem Sinne kein wahres Fundament einer Religion, als ob Mehrheit, als ob die Vielzahl überhaupt logisch erforderlich wäre, um in dem Individuum das religiöse Bewußtsein zu erwecken. Bloß durch das Medium der mitmenschlichen Individualität sollte der Mensch ein Verhältnis zum All gewinnen können? Wenn also dem Einsiedler auf Sala-y-Gomez das rettende Schiff hinterm Horizonte verschwunden ist, so mußte er aufhören, an seinen Gott zu glauben. Das ist unwahr und bloß aus dem Geiste eines Zeitalters gesprochen, das eine soziale Moral zu propagieren wähnt, wenn es den Instinkten der Masse dient und schmeichelt. Der Religionsstifter kommt aus der Wüste, und seine gläubigsten Bekenner ziehen in die Wüste, um unter dem Volk des religiösen Sinnes nicht verlustig zu gehen. Die Menge schiebt sich zwischen das Individuum und seinen Gott: um den freien Ausblick wieder zu gewinnen, muß man sich ihrer Berührung entzogen haben.

Die Religion der Menschheit, als der menschlichen Gattung, hat also hier ihren Ursprung gehabt. Sie ist ein Versuch, die Unebenheiten zu aplanieren, die notwendig hervortreten, wenn der eine sich zu der Gottheit emporschwingen möchte und der andere in der Dunstsphäre des Alltags dahinvegetiert. Die soziale Religion und Ethik nivellieren, indem sie dem Menschen unermüdlich predigen, er sei nichts als Ziffer, in seiner Singularität also wertlos. Die Mittelmäßigkeit bedarf ihrer,

weil sie es jederzeit war, die sich zunftmäßig organisieren mußte, um hinter „dem Nachbarn" sich in ihrer Blöße zu verstecken. Die Masse ist das glänzendste, ist das nie versagende Mittel, sich des Bewußtseins seiner Verantwortlichkeit zu entäußern. Je mehr daran teil haben, umso weniger kommt auf einen. Jeder steht im Vordergrund: also tritt nichts mehr in den Vordergrund. Das Schamgefühl freilich ist absolut unteilbar. Aber für die Scham ist kein Raum mehr in dieser Vergesellschaftung aller höheren Werte.

Die Religion der Menschheit, einer Idee der Menschheit, ist dagegen das einzig große und erstrebenswerte Ideal. In der Idee tritt alles Besondere zurück, alles was der Erscheinung angehört. Sie behält lediglich das allgemeine Verhältnis von Mensch und Welt im Auge, worin der Mensch sich der Welt gegenüber frei weiß. Denn das Universum als höchste umfassende Einheit alles Seienden gedacht, ist nichts, was das Individuum vorfindet, und das passiv anzuerkennen er sich verpflichtet sieht, sondern eine autonome Schöpfung seiner Vernunft, eine Projektion seines Geistes auf das Gebiet der Phänomene. Die Idee der Menschheit ist demnach im Grunde identisch mit der Idee der Freiheit: sie ist es aber einzig und allein, sofern die Menschheit in unmittelbare Beziehung zum Universum tritt.

Mit eins taucht so vor uns der ganze Zusammenhang auf. Welt und Menschheit sind Begriffe, die sich gleichsam wechselweise zur Voraussetzung haben, deren jeder sich erst im andern verwirklicht sieht. Wahre Freiheit aber gewinnt das einzelne Individuum allein dann, wenn es sich zur Idee der Menschheit, also zur Idee des Universums hinaufläutert. Hier also ergänzen die beiden psychologischen Untersuchungen, die wir anstellten, wirkungsvoll einander; deren eine vom Problem der Persönlichkeit ausgehend, in Polemik gegen das Abhängigkeitsdogma, das Postulat der ethischen

und religiösen Freiheit aufstellte, deren andere mit dem Problem der Menschheitsreligion ansetzend, in eben dieselbe Forderung mündete. Und zu gleicher Zeit enthüllte sich uns die gewichtige Erkenntnis, daß der Mensch nicht als soziales Wesen, als Einer unter Vielen, religiös ist, sondern als Einzelner, Einsamer, der in ein unmittelbares Verhältnis zum Universum tritt. Der Religionsstifter ist also der universellste und eben deshalb der einsamste und eben deshalb der freieste Mensch.

Das Ideal des Religionsstifters ist vielleicht bisher noch gar nicht verwirklicht worden. Es wäre das eines Menschen, der niemals Anhänger wirbt, weil er deren nicht bedarf, um seines Glaubens mächtig und sicher zu werden. Es wäre das eines Menschen, der nicht in die Einsamkeit geht, um allein, mit seinem Gotte allein zu sein, der es überall ist und bleibt, auch in der Menge, die ihn lobpreist oder verspottet; der sich überhaupt niemand mitteilt und nirgends das Wort Gottes verkündigt; denn, wo er dies tun will, wirkt er schon durch persönliche Mittel und legt das Schwergewicht sinnlicher Neigungen zu seinen Gunsten in die Wagschale. Und gleichwohl dürfte er nicht unerkannt durch die Welt gehen: man müßte die Erfüllung und Verklärung seines Schicksals wenigstens ahnen, und aus allem, was von ihm ausgeht, müßte sein wahres Wesen hervorleuchten und die anderen zu sich emporläutern.

Das Ideal des Religionsstifters, in dem gar nichts mehr wäre, als das Bewußtsein seiner Aufgabe, also nicht einmal mehr als Bewußtsein seiner Aufgabe, der alles Persönlichen entkleidet, ganz Persönlichkeit wäre, ist in dieser Reinheit, wenn man nicht etwa an das mystische Vermögen der Gedankenübertragung glauben will, vielleicht gar nicht zu verwirklichen. Aber nichtsdestoweniger besteht es zu Recht, wenn auch nicht als mögliches Ziel, so wenigstens als Maß für alle wirklichen.

IV.

Das Problem der Erotik

Heinrich v. Kleist

1. Traum und Wirklichkeit.

Heinrich Kleist gehört zu den Vielgeliebten und Vielgehaßten; oder eigentlich eher zu denen, die man vergötterte und von denen man schwieg. Dieses Schweigen war nicht so sehr das kalte Schweigen der Indifferenz oder das schwüle, kampfbereite Schweigen des Hasses: sondern ein Schweigen, das naturgemäß dort entsteht, wo es an den Motiven zu irgend einer freundlichen oder feindlichen Äußerung mangelt und für jede Diskussion die Hauptsache fehlt, die Mittel gemeinsamer Verständigung.

Es kam die Zeit, deren Idiom desto reicher mit den Elementen gesättigt war, aus denen Kleistens Kunst ihre Kraft schöpfte. Die Gleichgiltigkeit wandelt sich in maßlose Bewunderung. Kleist wurde der Schutzheilige einer Generation, die mit ihm zu denken und zu träumen verstand. Das junge Deutschland hatte sich wie um alle Romantik, nicht viel um ihn bemüht. Aber auch diese extrem rationalistische Periode ging vorüber. Das jüngste Deutschland beugte sich in Demut vor dem Dichter der Penthesilea. Sein Ruhm wird derzeit kaum mehr angefochten werden vonseiten der schaffenden Kunst, noch vonseiten der ästhetischen Kritik. Diese seltsame Übereinstimmung, umso auffallender als Literatur und Theorie zurzeit in ungezählte Parteilager und Fraktionen gespalten ist, hat ihre guten Gründe. Sie liegen freilich weit von der Oberfläche entfernt und bloß eine subtilere Analyse vermag sie an den Tag zu bringen.

Deutschland ist vor mehr als einem Dezennium unter dem Banner des konsequenten Naturalismus gestanden. Seine Anwälte haben ihn bis zur Ausschließung anderer Kunstformen betont und mit allem tabula rasa zu machen gesucht, was dieser Tendenz im Wege stand. Dann kam der zeitgemäßere Symbolismus. Kaum hatte er die deutschen Grenzen passiert, als er schon seinen Siegeslauf antrat und in kurzem vollendete. Die stärksten Mächte des Naturalismus kapitulierten, oder sie bequemten sich zu den weitest gehenden Kompromissen.

Dieser Umschwung der Stimmung äußerte sich dennoch weit weniger in dem, was unter dem Drucke der geistigen Atmosphären selbständig produziert wurde, als in dem veränderten Verhältnis zur Vergangenheit und ihren führenden Größen. Der Naturalismus suchte sich mit ganzer Kraft an der Gegenwart festzusetzen, der Symbolismus hat vor allem Vergangenheit. In ihm erstand oder sollte die Romantik von neuem erstehen.

Seltsam und charakteristisch ist es, daß Kleist oder deutlicher gesprochen, das Verhältnis zu Kleist trotz dieses Wechsels ästhetischer Prämissen beim alten blieb, daß es sich gleichsam den neuen Zuständen zu akkommodieren vermochte. Kleist durfte als Naturalist gelten: Kleist und Hebbel hieß da die vielsagende Zusammenstellung, die schon die Beziehung des Romantikers zur realistischen Richtung unzweideutig markieren sollte. Kleist durfte ebenso als Symbolist gelten. Jene Traumkunst mit ihrem vagen Durcheinanderschillern von Schein und Sein, und dabei der klaren Charakteristik der Traumzustände selber rechtfertigt diese seine doppelte Beurteilung vollkommen. Worin man den Grund hierfür zu suchen habe, bleibt ein interessantes Problem. Vielleicht wird man sich versucht fühlen, Kleist für den vollendeten Künstler zu halten, der in Schemen die Schriftzüge des Lebens einzeichnete, der in Fragen Antwort gab, der Realität und Ideal,

Wirklichkeit und Symbol so ganz verband, daß die Grenzen zusammenflossen und das Hinüber und Herüber für den Blick des Beschauers gar nicht sichtbar war. Damit wäre auch der scheinbare Widerspruch, der sich in der Vereinigung idealistischer und realistischer Kunst aussprechen soll, zugunsten einer höheren Auffassung beseitigt, die jene von willkürlichem Doktrinarismus abgesteckten Grenzen entfernt, den Realismus nicht mehr in der Wiedergabe flacher Alltäglichkeiten und den Symbolismus nicht bloß in vagen Traumphantasien sucht, in losgelösten, aus dem einheitlichen Zusammenhang isolierten Stimmungsfragmenten. Freilich, der Idealismus lebt nicht von Träumen und der Realismus schöpft seine Anregungen nicht am Tagesmarkte. Beide greifen in der wahren Kunst so ganz ineinander, daß der eine auf Kosten des andern gar nicht zur Reife kommen kann. Es gibt keinerlei Ideale, die sich feig vom Leben zurückziehen und nach einem hermetischen Verschluß begehren, der sie vor den Einwirkungen der äußeren Wirklichkeit schützt. Der echte Idealismus muß sich zuvor der Realität versichert haben.

Hinwiederum sind nackte Realitäten indifferent und einförmig, sobald sie wahllos aus dem Erfahrungskontinuum herausgegriffen werden. Sie können Wert erlangen bloß durch den Hauch des Geistes. Realismus und Idealismus sind also Korrelate. Die Kunst verbindet beide und überwindet jedes. Man kann daher den Wert eines Künstlers danach bestimmen, wie weit er diese Synthese zu vollenden fähig ist.

Weder der moderne Naturalismus noch der Symbolismus sind aber, wie ich an anderer Stelle gezeigt, imstande gewesen, neben ihren unmittelbaren oder stilisierten Impressionen auch Ideen Leben zu schenken. Indem Kleist dem einen wie den anderen nahe stand, konnte er auch die Einseitigkeit teilen; und in Wahrheit, er schuf keine organische Verbindung von Wirklichkeit und Ideal, die beide Elemente kontinuierlich zusammenspielen ließ und sie gleichmäßig über

jeden Raumpunkt verteilte, ſondern ein feindliches Ringen derſelben, da ſie nach verſchiedenen Richtungen auseinandertreten und einander gleichſam meiden wollen. Ideal und Wirklichkeit liegen bei Kleiſt fortwährend im Kampfe. Man fühlt bald, daß die Phantaſie außerhalb der Wirklichkeit ſchafft, außerhalb derſelben ſchaffen will. Das Seltſame dabei iſt, daß die Wagſchale ſich trotzdem nicht dauernd auf Seite des Phantaſtiſchen neigt. Die Wandlung bleibt nicht aus. Sie geht ſprunghaft, ſpontan vor ſich. Wie die Phantaſie die Wirklichkeit von ſich *abſtößt*, ſo *überfällt* die Wirklichkeit die Phantaſie. Die kontraſtierenden Elemente ſammeln ſich an beiden Polen, die Zone der Indifferenz wird man vergebens ſuchen. Der Idealismus Kleiſtens iſt der Traum. Das Erwachen iſt die Realität. Pentheſilea erwacht vom Traum zum Tod, der Prinz von Homburg und das Käthchen von Heilbronn erwachen vom Traum zum Leben. Der Traum gebiert das Ideal und die Wirklichkeit verneint oder bejaht es. So empfängt die Marquiſe O. im Schlaf von einem fremden Mann. So gebiert Alkmene dem Zeus, während ſie von Amphitryon umarmt worden zu ſein wähnt. Schlafwandler gehn durch die Welt mit wilden Wünſchen. Das Erwachen iſt oft rauh und kleinlich. Der Prinz von Homburg, Kämpfer und Sieger, und dann mit eins dem Tod verfallen, bettelt um Luft und Licht. Zeus träumt ſeine Liebe zu Alkmene, denn ein Traum, eine Fiktion iſt dieſe Vereinigung: er nimmt Amphitryons Maske und entäußert ſich ſeiner ſelbſt, um Liebesſeligkeit zu genießen. Pentheſilea träumt ihre Liebe zu Achilles, wachend mordet ſie ihn und von neuem träumt ſie ſich in den Liebestod und die ewige Vereinigung. Es liegt ein tiefer Haß gegen die Realität in dieſem Haß der Realität gegen das Ideal des Traumes: denn bloß der erblickt in der Wirklichkeit eine Gegnerin, der ihr ſelber gram iſt im Grunde ſeiner Seele. Zwiſchen Wachen und Traum liegt die *Liebe*. Sie iſt es, die bei Kleiſt die

Wirklichkeit nicht verträgt: und die sich gleichwohl inbrünstig nach Wirklichkeit sehnt. Hier verknüpfen und verweben sich die Fäden von These und Antithese, Traum, Wirklichkeit und Ideal.

2. Liebe.

Die Liebe ist daher das Urproblem Kleistens. Das Problem der Liebe ist aber das Problem der Zweieinigkeit; also ist es ein Mysterium, das sich der Alltag zu eigen gemacht hat. Über die heilige Dreieinigkeit rümpft heute jeder Rationalist höhnisch die Nase. Jene Zweieinigkeit aber, wie unheilig sie auch sein möchte, ist das Mysterium κατ' ἐξοχήν geblieben, über das der Mensch, dieses Schoßkind der Illusion, nie hinüber kann.

Ist diese mystische Einigung aber nicht mehr als die sexuelle Anziehung, die im Geschlechtsakte gipfelt und auf nichts anderes angelegt scheint als auf die Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung? Dann käme ihr keine höhere Dignität zu. Denn der animalische Sexualtrieb lädt nicht eben zu philosophischen Betrachtungen ein, so sehr ihn auch die Bölsche und Mantegazza zum eigentlichen Problem, gleichsam zum Ding an sich der Welt aufgebauscht haben. Wir sehen indessen davon ab, im Unterleib das Problem der Liebe zu lokalisieren.

Die Liebe ist nicht so eindeutig bestimmbar, wie unsere biederen Romanziers glauben, die sie in kleineren und größeren Elongationen um den Coitus umherpendeln, und schließlich in demselben ihren dauernden Gleichgewichtszustand finden lassen. Die Posen des Sadismus und Masochismus, die heute in Gründeutschland fabriksmäßig, zum billigsten Verkaufspreise hergestellt werden, mögen geschickten Parodisten für die Zukunft zum Vorwurf dienen. Das hungrige Zähnefletschen der Marie Madeleine wird freilich manchen hilf-

losen Passivisten in Versuchung führen. Sacher-Masochs Venus im Pelz hat auch ihre alten Reize noch lange nicht eingebüßt, besonders solange sie die Peitsche noch rührig handhabt. Daneben berührt es einen wahrhaft erquicklich, eine Klasse von Schriftstellern zu sehen, die keine Satyriasis und dergleichen simulieren, sondern den Gott Phallus frisch und fröhlich zu Ehren zu bringen suchen. Sie beuten nicht ihre Krankheiten, sondern ihren unverwüstlichen Gesundheitszustand aus. Das sind die Bierbaum, Schnitzler und ihre Brüder in Phallo, deren künstlerisches Schaffen sich auf die Führung eines Registers mit Randglossen über ihre sexuelle Wirksamkeit beschränkt und deren ethische Intentionen in der schweigenden Aufforderung an ihr Publikum, es ihnen gleichzumachen, gipfeln. Diese Gesellen sind es, die je nach Bedarf das Weib entweder zur Küchenmagd, zur drallbusigen „Waschmamsell" erniedrigt oder sie zur rätselsingenden Sphinx emporgehoben haben. Und was ist aus dem Mann unter ihren Händen geworden? Ein Zwitterding zwischen schwüler Sinnlichkeit und grober Genußsucht: ein trauriges Exemplar der bête humaine, das vor seiner Tierheit vergötternd auf den Knien liegt.

Die meisten der jüngstdeutschen Literaten sind begeisterte Verkünder des Coitus, der ihnen als der Inbegriff aller Erotik und als höchste Entfaltung des Menschheitsgefühles gilt. Ein begabter Schriftsteller wie Jacob Wassermann weiß sich gar nicht genug zu tun in der Anpreisung desselben. Dem Gottsucher Agathon Geyer kann er am Ende eines fruchtlosen Reformversuchen gewidmeten Lebens keine würdigere Aufgabe zuerteilen, als die hysterisch traumverlorene Renate Fuchs, deren einziges Verhängnis darin besteht, nirgends ihr sexuelles Komplement gefunden zu haben, zu schwängern. Und im „Moloch" rühmt er den herrlichen Anblick, den ein brünstiger Hengst, der schäumend eine Stute bespringt, bietet, ein Bild, nach seiner Anschauung geeignet, dem Helden des

Buches die Geheimnisse des höheren Daseins zu erschließen. Ich habe absichtlich einen besseren Vertreter der modernen Literatur genannt, oder wenigstens einen, der seinen ersten Schriften nach dafür gehalten werden durfte. Eine Analogie dazu bietet Richard Dehmel, der neue Magus im Norden, der ein tüchtiger Lyriker sein könnte, wenn ihn ein perverser Sexualismus nicht so gänzlich übermannt hätte. Der Anblick eines Glühwurmpärchens löst in ihm die mächtigsten erotischen Empfindungen aus. Die Männlichkeit weiß er nicht besser psychologisch zu demonstrieren als in der folgenden „Mannesbangen" überschriebenen, überaus schwulstigen Paraphrase:

„Du mußt nicht meinen,
Ich hätte Furcht vor dir.
Nur wenn du mit deinen
Scheuen Augen Glück begehrst
Und mir mit solchen
Zuckenden Händen
Wie mit Dolchen
Durch die Haare fährst,
Und mein Kopf liegt an deinen Lenden:
Dann, du Sünderin,
Beb' ich vor dir —"

Also eine masochistische Zwangsvorstellung, die nicht einmal sich selber ernst nimmt. Sogar Christus ist diesem Venuspriester ein großer Erotiker, den er um Maria Magdalenas Gunst betteln läßt.

Diese Beispiele ließen sich häufen: uns genügt eine kurze Auswahl, und wir kehren nach einer unserem Thema übrigens zuträglichen Abschweifung zu demselben zurück. Die modernen Künstler, so können wir resümieren, haben sich im selben Maße, als sie der Sexualität ihr dithyrambisches Pathos widmen, von der Erotik entfernt. Für sie ist das Weib, so sehr sie diese offenkundige Tatsache auch hinter allerhand

mystischem Phrasenwerk verkleiden, nicht mehr als ein Wollustapparat, zu der sie nicht das geringste seelische Verhältnis zu gewinnen imstande sind.

Ob der Coitus irgend etwas mit der Liebe zu schaffen hat, will ich hier gar nicht zu entscheiden versuchen; daß aber die Liebe mehr, wenigstens auch etwas anderes ist als die Berührung und der Kitzel zweier Schleimhäute, soll bei dieser Gelegenheit den Jüngern Bölsches wieder einmal recht nachhaltig in Erinnerung gebracht werden.

Der psychologischen Analyse der Erotik fällt es nun zunächst auf, daß es zwei einander konträr entgegengesetzte und sich absolut ausschließende Grundformen der Erotik gibt. Die eine erscheint vor allem, um an ein dem populären Bewußtsein näher gelegenes Phänomen anzuknüpfen, dadurch charakterisiert, daß der Liebende auf Gegenliebe verzichtet, Gegenliebe gar nicht will, sie sogar als desillusionierend im höchsten Grade empfinden würde. Er entäußert sich seiner ganz, indem er liebt, indem er sich sehnsuchtsvoll an das Idealbild der Geliebten hingibt. Und er will nicht wieder zu sich zurückkehren, sich durch nichts an sich, an seine bloße Existenz erinnert fühlen. Er ist so völlig von dieser Liebe erfüllt, daß ihm jeder Genuß, jede Ausbeutung derselben verabscheuenswert vorkommt. Diese Erotik erreicht ihre höchste Steigerung im Madonnenkultus. Ihr größter Verkünder heißt Dante.

Ihr psychologischer Gegenpol ist jene Erotik, die Gegenliebe begehrt, ja deren eigentlichen Inhalt dies Begehren bildet. Hier sucht der Liebende, den Gegenstand seiner Liebe möglichst eng an seine Person zu fesseln, ihn möglichst von sich in Abhängigkeit zu bringen. Die Geliebte soll so ganz von seiner Individualität erfüllt sein, daß in ihr kein Raum für irgend ein anderes Interesse bleibt, sie soll gleichsam eine Funktion des Liebenden werden. Diese Liebe ist meistenteils sinnlicher Natur, sie widerstrebt den intimsten Berührungen, sogar dem Geschlechtsverkehr nicht, sie will das Eins-

werden beider Teile sowohl psychisch als physisch zum Ausdruck bringen. Einer der stärksten Repräsentanten dieser Erotik ist Heinrich von Kleist.

Penthesilea und der Graf von Strahl bezeugen es. Sein persönliches Bekenntnis läßt keinen Zweifel übrig. Das Werkzeug der Liebe ist der Zwang, ihr Sinn und Endzweck, Fesselung und Knechtung des anderen Teiles.

Die Erotik Dantes scheint des Mannes Würde in Frage zu stellen.*) Sie kniet in Demut vor dem Weibe: sich selber meidet sie scheu, beinahe schuldbewußt. Der Eigenwert des Liebenden wird somit problematisch, und man möchte glauben, daß er in der absoluten Hingabe an sein Ideal in Nichts verfliegt.

Dagegen tritt die Kleistsche Erotik mit einer ungestümen und unerbittlichen Forderung auf. Sie enthüllt die geheimsten Nacktheiten des Weibes und erhebt Anspruch auf sie. Der Liebende will seine Individualität in dem Weibe durchsetzen, will in ihr seinen Wert erhöht sehen.

Hier lügt der Schein doppelt. In Wirklichkeit nämlich kehrt sich das Verhältnis um. Dante ist derjenige, der stärker aus der Liebe hervorgeht, während Kleist unter der Wucht seines Begehrens hilflos zusammenbricht. Jener erhebt das Weib zur höchsten Höhe, dieser erniedrigt, enteignet es. Denn Dante selbst ist es, der Beatrice zur Madonna umschuf, er hat ihr von seinem Werte geschenkt, ohne daß ihm — und das ehrt seinen Genius am meisten — diese Wertübertragung selber zum Bewußtsein gekommen wäre. Seine eigene Flugkraft war in Wahrheit das ewig Weibliche, das ihn und den, der dieses Wort später geprägt hat, hinanzog. Dagegen gibt die Unterdrückung des Weibes seinem Überwinder bloß äußerlich alles, während sein wirklicher Wert eben dadurch zunichte

*) Dazu die ähnlichen Ausführungen in Weiningers „Geschlecht und Charakter", besonders im Kapitel „Erotik und Ästhetik".

wird. Denn erſtens bedarf er des Mitmenſchen, um ſichtbar zu werden. Wahrer Wert aber vermag ſich ſelber zu tragen. Und zweitens iſt er an den Verderb des Mitmenſchen gebunden. Damit der Eroberer zu Werte komme, muß der Überwundene enteignet, entwertet werden. Das heißt, den Nerv des Wertgedankens zerſtören.

Der Wille zur Macht über den andern iſt nicht der Wille zum eigenen Werte. Die Verwechſelung der hier unterſchiedenen Phänomene kann das Verhängnis eines Menſchen und einer Kultur werden. Unſer Zeitalter bedarf dieſer Lehre: denn es hat ſie lange, allzu lange außer Acht gelaſſen.

Das Problem der Erotik hat alſo, ſofern Erotik überhaupt einem Zwieſpalte entſpringt und dieſen Zwieſpalt verſöhnen will, und bloß dort, wo dies geſchieht oder geſchehen ſoll, entringt ſie ſich der Dunſt- und Brunſtſphäre der Alltäglichkeit, die ſtärkſte Beziehung zum Wertprobleme. Davon laſſen ſich die zeitgemäßen Vollmenſchen, die vom Rauſch des Dionyſus nichts behielten, als das Unvermögen, auf eigenen Füßen zu ſtehen, allerdings wenig träumen.

Kleiſt iſt der *Wertfrevler* im großen Stile. Daß er in der Liebe und um der Liebe willen *kämpft*, iſt freilich ein Zug von Erhabenheit; bloß gemeine oder vollkommen undifferenzierte Naturen ſehen in der Liebe ein Idyll und nicht ein Problem. Die anderen begreifen oder ahnen, daß ſich zwiſchen Eros und Pſyche eine Tragödie immer von neuem abſpielt. Daß Kleiſt aber ernſtlich an den Sieg in der Liebe durch Unterdrückung der Geliebten glaubte und dieſen Sieg wollte und wünſchte, darin eben liegt der Abgrund ſeiner Glaubensloſigkeit und die Fragwürdigkeit ſeiner Kunſt: denn Kunſt will überall und immer mehr ſein als Virtuoſität der Technik, der Menſchendarſtellung oder der Pſychologie, und es gibt ein Virtuoſentum auf allen Gebieten, ohne daß es ſich zur Kunſt läuterte, die nicht bloß des Auges bedarf und

der Hand, sondern der keimtragenden Symbole, die von Innen nach Außen das Kunstwerk bauen, die seine Basis befestigen, während der Virtuose bloß die Fassaden zu zimmern imstande ist.

Kleist ist freilich, mit all seiner erotischen Herrschbegierde, kein Egoist im vulgären Sinne des Wortes. Im Gegenteil, er war es im Grunde genommen, zu wenig. Indem er leidenschaftlich nach jener großen Liebe verlangte, die namentlich dem Weibe höchste Realität werden soll, versäumte er es, das Ideal in sich selber zu vertiefen. Er war aber auch kein Altruist. Denn er suchte das Weib nicht, um in seine Tiefen blicken zu können, sondern um es sich dienstbar zu machen, um es zu binden. Das ist das tief Unmoralische in seiner Erotik. Würde er tiefer in sich selbst gesehen haben, er hätte sich nicht an der Geliebten vergriffen. Er stand sich selber ferne: Das brachte mit sich, daß er jene an sich fesseln wollte. Er war zu wenig Individualist, das war sein Verhängnis und seine Schuld. Denn der echte Individualismus ist nicht die Negation, sondern die Grundlage des Altruismus.

Kleist war ein Mann, der unter sich selber abgründlich tief gelitten haben muß. Diesen Haß zu tilgen, rang er nach einer großen Liebe. Er wollte, daß jemand an ihn glaube und sich ihm ganz ergebe. Die dunkle Hoffnung mochte ihn erfüllt haben, daß dieser Glaube ihn befreien und entsühnen könne. Etwas davon ist auch in den meisten seiner Helden: Liebe als momentane Lösung einer ungeheuren Spannung, als Traum eines Gottes, der im Olymp verschmachtet.

Es ist ein seltsames Verhängnis, vielleicht eine uns noch zum Teile verborgene Notwendigkeit, daß diejenigen, welche Weib und Liebe am ernstesten nehmen, zumeist um beide betrogen werden. In Don Juan liegt bei aller erotischen Glut eine überlegene Ironie den Frauen gegenüber, die stärkste Waffe des Mannes, die nie versagt. Kleisten war sie nicht verliehen, und er ist auch nicht zum Sieger bestimmt

gewesen. Und je mehr ihm dabei das reale, konkrete Weib bedeutete, desto unvermeidlicher war sein Untergang.

Alle diese Züge treten, in der logischen Beziehung, in der sie hier entwickelt wurden, auch wirklich in der Kunst Kleistens hervor. Daß seine Erotik nichts Danteskes an sich hat, daß ihm das Ideal der Beatrice hinter allen Horizonten lag, ist der erste und der bleibende, bestimmende Eindruck. Er verlangt nach der unmittelbaren Nähe, nach dem Besitz des Weibes. Seine Liebe ist durchaus begehrend und hat in ihrer Sinnlichkeit oft etwas Abstoßendes, Herausforderndes. Jupiters höchste Seligkeit ist es, Alkmenes Lager eine lange Nacht geteilt zu haben. Die Amazonen wollen sich den griechischen Männern zu flüchtigem Liebesgenuß gesellen, um ihr Geschlecht fortzupflanzen. Grob und sogar schamlos erscheint hier der Gattungszweck hervorgekehrt. Des Grafen von Strahl Liebesleidenschaft mündet in die Worte:

„Hätt' ich zehn Leben, nach der Hochzeitsnacht,
Opfr' ich sie jauchzend jedem von euch hier!"

Völlig ins Widerliche wächst diese Sinnlichkeit in der „Marquise von O.", wo der Held der Novelle sich der schlafenden Geliebten bemächtigt. Ein so brutales Zugreifen verstößt selbst gegen die Instinkte normaler Geschlechtlichkeit.

Aber nicht der sexuelle Charakter ist es, der allein das Eigentümliche seiner Erotik ausmacht, sondern der Zerstörungstrieb, der sich in dieser Leidenschaft bekundet. Kleist hat damit ein Geheimnis von wunderbarer Tiefe ausgesprochen. Vollendeter Besitz ist eben bloß dann möglich, wenn der Gegenstand unserer Liebe in uns, in unserer eigenen Existenz gleichsam gebunden erscheint. Die bloße logische Möglichkeit, daß es für die Geliebte noch etwas anderes geben könne als er selber, trübt das Bewußtsein des Liebenden. Penthesilea erschlägt den Achilles, um mit ihm zu ewiger Einheit zusammenzuwachsen. Sie macht Ernst aus dem, was

sonst sich der Erotik in tändelndem Scherze beizumischen pflegt. Soll es umsonst heißen, es könne einer den andern aus Liebe mit Haut und Haaren aufessen? Sie nimmt die Liebe einmal beim Worte. Und darum vernichtet sie den Geliebten.

„Wie manche, die am Hals des Freundes hängt,
Sagt wohl das Wort: sie lieb' ihn, o so sehr,
Daß sie vor Liebe gleich ihn essen könnte;
Und hinterher, das Wort beprüft, die Närrin!
Gesättigt sein zu Ekel ist sie schon.
Nun du Geliebter, so verfuhr ich nicht.
Sieh her: als ich an deinem Halse hing,
Hab' ichs wahrhaftig Wort für Wort getan;
Ich war nicht so verrückt, als es wohl schien."

In Penthesilea erscheint dies Verlangen auf den Höhepunkt getrieben. Aber überall bei Kleist ist ein starker Ansatz dazu, namentlich im „Käthchen von Heilbronn". Hier ist der Dichter selber beinahe noch mehr der unmittelbar Beteiligte. Was hätten die Ausbrüche der Wildheit, die Episode mit der Peitsche gegenüber der hündischen Unterwürfigkeit des Heilbronner Mädchens für einen Zweck, wenn es Kleisten nicht daran gelegen wäre, sich einmal an einem Ideale weiblicher Passivität, das ihm die Wirklichkeit zu versagen schien, gründlich zu sättigen? Hier kommt das Unterste seines Wesens an die Oberfläche: ein verschwiegener Wunsch, dem sogar die angeborene Scham weichen muß.

Ich habe weiter behauptet, daß diese Form der Erotik dem geheimen Bewußtsein eigener Schwäche entsprang, daß sie ein Mittel war, der drückenden Haft solch vernichtender Selbsterkenntnis zu entrinnen. Weil Kleist sich haßte, dürstete er nach der Liebe des Weibes. Seine Einsamkeit warf ihn zu Boden, denn er empfand sie als schwerste Gefahr.

Aber ist es nicht bloß eine gewagte Mutmaßung, daß

Kleist von Selbsthaß gequält war und sich ängstlich floh? Ich glaube, seine Kunst bekräftigt diese Mutmaßung. Man muß sie vielleicht nicht einmal aus den einzelnen Stücken herauslesen. Ein Drama, zum mindesten, vermag für sich allein die ganze Beweislast zu tragen. Das ist der Amphitryon. Man denke diesen Gedanken einmal zu Ende. Jupiter, von Liebessehnsucht nach dem Weibe Amphitryons ergriffen, naht sich dieser in Gestalt des Gatten. Er nimmt die Liebkosungen entgegen, die diesem gelten. Und mit wie traurigen Sophismen sucht er sich in dem Wahne, daß Alkmenes Leidenschaft ihm gelte, zu bestärken!

Jupiter: Und dennoch könnt'st du leicht den Gott im Arme halten,
Im Wahn, es sei Amphitryon,
Warum soll dein Gefühl dich überraschen?
Wenn ich, der Gott, dich hier umschlungen hielte,
Und jetzo dein Amphitryon sich zeigte,
Wie würd' dein Herz sich wohl erklären?

Versteht man überhaupt den Sinn dieses seltsamen Liebesabenteuers? Kleist würde kein besseres Thema gefunden haben können, um die furchtbare Fragwürdigkeit seiner Erotik ins hellste Licht zu setzen. Das Verlangen nach dem Besitz des geliebten Weibes geht hier so weit, daß der Liebende in der Erkenntnis, daß ihm Gegenliebe versagt sei, sein eigenes Selbst verleugnet, um ein Idol zu retten, und es sich zur Wirklichkeit umzulügen.

Jupiter negiert sich selber, weit mehr noch, er kriecht in die körperliche Hülle eines anderen, um die diesem gezollte Leidenschaft zu genießen. Kann es einen höheren Grad der Untreue gegen sich selber, der inneren Verlogenheit geben? Ist das nicht der schneidendste Ausdruck für die letzte, äußerste, furchtbarste Möglichkeit? Freilich ist etwas davon in jeder Erotik enthalten. Der Mann, der seinen eigenen Wert fest-

hält, fühlt wohl, daß es niemals er ist, wie er sich selber unmittelbar gegeben ist, dem sich das Weib hingibt, sondern ein anderer, den ihm die Phantasie der Geliebten unterschiebt. Darin liegt eben die Tragik jeder konkreten Liebe, und zuletzt scheitert diese an dem Unvermögen der Geschlechter, einander zu verstehen. Jeder Mann empfindet im tiefsten Grunde die Erotik deshalb als Lüge und ahnt, daß er sich mit Schuld belädt, wo er sich ihr überläßt. Der Jupiter im Amphitryon ist bloß ein Superlativ, aber ein solcher, der krasser gar nicht gedacht werden könnte. Das tiefste Geheimnis und die tiefste Scham der Erotik sind hier entschleiert. Und das Schicksal Kleistens ist uns kein Rätsel mehr.

3. Selbstmord und Liebestod.

Dieses Schicksal hat aber auch sonst seine innere Konsequenz. Und vielleicht ist die Größe und gleichzeitig die Kleinheit Kleistens eben darin zu suchen, daß er sich niemals verleugnete, daß er seine Schwäche festhielt und an ihr zu Grunde ging.

Man muß dazu das Ende, man muß den Selbstmord des Mannes verstehen: denn hier hat er seinem Dasein das letzte Siegel aufgedrückt. War es Fatalismus, Weltmüdigkeit, Furcht vor dem Leiden, was ihn Hand an sich selber anlegen hieß? Nichts von all dem. Es war auch kein Richtspruch, kein Vollzug der Strafe, die er sich selber diktiert hätte. Es war nicht der Traum um ein Glück, um das er sich betrogen sah. Er sah überhaupt nicht nach rückwärts, zur Vergangenheit zurück, als er die große Wanderschaft antrat, denn sein Selbstmord war ein freudiger Akt der Bejahung.

Der Menschheit erschließt sich die tiefe Erkenntnis solchen Todes so schwer, weil sie darin bloß die krampfhaft verzweifelte Abwehr einer schweren Zukunft, das ungestüme Nein-

sagen zu dem eigenen Selbst erblickt. Für sie ist jeder Selbstmörder ein Mensch, der seine Individualität auslöscht und ins Nichts flüchtet. Einer, der nach dem Mittel sucht, möglichst viel, ja alles zu vergessen.

Das ist psychologisch falsch. Ob es einen Selbstmörder nach diesem Schnitt gebe, oder was dasselbe sagt, ob ein Selbstmord vorkomme, dessen einziges und ausschließliches Motiv Überdruß, der Wille zum absoluten Nichts ist, soll hier dahingestellt bleiben. Daß aber die Verallgemeinerung dieser Denkbarkeit zur Regel unhaltbar sei, läßt sich unschwer an Kleist erhärten. Kleistens Selbstmord ist ohne seine Erotik nicht zu begreifen, soviel lehren auch die äußeren Umstände, unter denen er sich vollzog. Es hat sich ja vor dem gezeigt, daß die Liebe in seinen Schöpfungen einen durchaus tragischen Charakter besitzt, daß sie nimmt, nicht schenkt, daß sie tötet, nicht Leben spendet. Einen tiefen Zusammenhang, der uns schon bei Lenau begegnete, hat er damit erfaßt. Nicht das Kind wie den Propheten der Fécondité, noch die unbewegt ruhende Schönheit des Weibes wie den glatten Ästheten, ist ihm die Lösung des erotischen Problemes: sondern die Sehnsucht nach dem Nichts-Sein, nach dem Ende. Eben weil die Liebe unbegrenzt ist, gibt es für sie keine irdische Befriedigung. Homunkulus, von Galatheens Schönheit gerührt, sprengt sein Gehäuse und vergeht an ihrem Anblicke. Das ist das Schicksal des Liebenden überhaupt. Die Wirklichkeit steht immer unterhalb seiner Leidenschaft. Darum verneint er jene.

Abgründlich und geheimnisreich ist jenes Band zwischen Tod und Leben, das sich in der Erotik webt. Ein jeder trägt es im Innern, und dennoch bleibt es einem jeden fremd und unbegreiflich. Am wunderbarsten hat es Richard Wagner erfaßt. Er hat das herrliche Wort „Liebestod" geprägt, das ihm allein Unsterblichkeit sichert. „Tristan und Isolde" ist nicht bloß ein Hochlied der Liebe, sondern der tiefste Blick in das Menschenleben. Die Sehnsucht nach dem Weibe steigert

sich zur Sehnsucht nach dem Allsein, in dem das Erdendasein verlöscht.

Auch Kleist ist also als Priester der Liebe ein Priester des Todes. Er ist es freilich nicht in demselben Sinn wie Wagner: soviel zeigte unsere Analyse. Er denkt nie an Gott und Weltall, wenn er von Liebe spricht. Jene Emanation, jene Hingabe der Ichheit an das Universum hat er nicht begehrt. Seine Leidenschaft bleibt in Raum und Zeit festgebannt, sie ringt sich niemals vom Weibe los, sie hält zähe fest an diesem, sie ist persönlich, selbstisch, immanent. Sie will besitzen und erobern; und der Eroberer wird nie frei von sich selber, je mehr sich seine Beute ins Ungemessene häuft, desto schwerer legt sich die Fessel seiner Subjektivität um ihn.

Das ist der Sinn von Kleistens Erotik. Wo er sie einmal ernst nahm, ernst auf sich nahm, wo er sie selber lebte, war sein Schicksal besiegelt. Er bestimmte sich zum Untergange.

Seine Leidenschaft war trübe, aber tief; in ihr wälzte sich viel seelischer Unrat: aber ihre Quellen wurden vom Meere der Unendlichkeit gespeist. Und darin vor allem liegt Größe, daß er sie niemals verleugnete, am wenigsten im Tode. In ihm hat er erst seine wahre Bestimmung erkannt und bejaht.

Der Selbstmord ist also die Konsequenz und die strengste Konsequenz seines Lebens. Deshalb hat er ihn auch selber so wenig als Nihilismus empfunden. Wäre er also sogar Nihilist gewesen — und die weitere Untersuchung hat zu zeigen, ob und inwieweit er das war, — so ist er es keineswegs erst im Tode geworden. Im Gegenteile, hierin bejahte sich seine wahre Persönlichkeit.

Ein großer Zug ist auch darin gelegen, daß keine Spur von Pathos oder Verbitterung aus einer Abschiedsstimmung spricht. Ruhig, heiter, beinahe segnend, ist er aus dem Leben gegangen, wie einer, dem in tiefer Einsamkeit eine innere Stimme sich offenbart und einen neuen Pfad weist.

Totbringend ist seine Erotik gewesen, aber der Tod war nicht das Ende, sondern der Höhepunkt dieser Erotik. Nicht als ob er vielleicht ihr eigentliches Wesen erkannt und sich schaudernd darüber vom Licht abgewandt hätte. Er starb, um einmal Liebesseligkeit zu kosten, er starb, um einmal das Schicksal eines Weibes ganz an das seinige geknüpft zu sehen. Er hat nie so fest an den Wert der Liebe geglaubt als in der letzten Stunde des Lebens.

So muß sein Selbstmord verstanden werden: als Erfüllung eines Traumes, als stärkste Expansion der Erotik.

Aber hier enthüllt sich auch die Kehrseite. Ich habe gezeigt, daß seine Erotik einer psychischen Haltlosigkeit, einem brennenden Wunsche, von sich loszukommen, entsprang. Kleist hat sich selbst verleugnet, er hat seine Einsamkeit nicht zu ertragen vermocht. Dessen ist sein Tod stärkste Bürgschaft. Er konnte den Weg nicht allein antreten. Die Tragik seines Geschicks war Furcht vor der Einsamkeit. Um die Stimme des Selbsthasses zu übertäuben, verlangte er danach, geliebt zu sein. Die Bestimmung seines Lebens nahm er mit in den Tod hinüber. So blieb er sich treu in der Untreue gegen das eigene Selbst. Die Formel seines Glückes hieß: Liebe als Narkotikum gegen die Einsamkeit.

4. Einsamkeit.

Damit mündet meine Analyse recht eigentlich im Zentrum aller Romantik, im Problem der Einsamkeit als Problem des Individualismus. Was in den früheren Kapiteln bloß keimhaft ins Licht trat, soll hier in breitester Entfaltung noch einmal möglichst konzentriert zur Darstellung gelangen. Und auch da wird uns Kleist wieder zum Wegweiser dienen.

Wie sich der Mann zum Weibe verhält, so verhält er sich in bestimmtem Sinn auch zum Universum. Diese Beziehung allein offenbart uns die tiefere Bedeutung von sexual-

pathologischen Phänomenen wie Sadismus und Masochismus, die freilich besser Aktivismus und Passivismus genannt würden.

Was Kleist dem Weibe gegenüber fühlte, habe ich gezeigt: ähnliches fühlte er dem Weltall gegenüber. Er war ein Feind der Realität, er haßte die Wirklichkeit, weil er in ihr ein Attentat auf seine Traumideale sah. Aber er saugte sich auch wieder mit all' seinen Organen an der Wirklichkeit fest. Das ist ein seltsamer Widerspruch, der nicht bloß aus seiner Kunst, sondern auch aus seiner Weltanschauung zu begreifen ist.

Um aber bis zu ihm vordringen zu können, ist es unerläßlich, die Psychologie des Einsamen noch intensiver zu vertiefen. Kleistens Liebe war Hunger nach Macht und Besitz: sie war eine Reaktion gegen die Einsamkeit. Sie bezeichnete den antipolaren Gegensatz zu Danteschem Madonnenkultus. Der Erotiker Kleist ist nicht dem Gottsucher, sondern dem Eroberer verwandt. Er will nicht erlösen, sondern binden.

Ein seltsamer, scheinbar paradoxer Gedanke wandelt mich hier an. Man kennt Kleistens Verhältnis zu Napoleon. Er hat sich ernstlich mit dem Gedanken getragen, den Franzosenkaiser zu ermorden, um Deutschland zu retten. Wie aber, wenn er in ihm bloß sich selber, eine Möglichkeit in sich selber, die er Realität werden fühlte, gehaßt hätte? Wie, wenn er sich selber hätte befreien wollen und die Eitelkeit allein seinem Wunsche eine höhere Weihe erteilte, ihm den Willen einer Nation suggerierte? Der Eroberer ist ein einheitlicher und unteilbarer Typus, ob er Massen in Bewegung setzt oder sich an ein einzelnes Individuum wendet. Und vielleicht sein denkbar stärkster Ausdruck heißt Napoleon Bonaparte.

Geht man nämlich daran, ein Phänomen wie Napoleon überhaupt ernstlich zu analysieren, ohne sich damit zu begnügen, das Wesen seiner Persönlichkeit in ihren Wirkungen auf die Mitwelt und Nachwelt erschöpft zu sehen, so kann man ihn am richtigsten als den stärksten Vertreter der

antiindividualistischen Weltanschauung betrachten, dem Macht und Wert identisch sind und eben deshalb die Persönlichkeit bloß als ein Zentrum unbewußter, dunkler Kräfte gilt. Wenn er nach Ägypten, nach Moskau zog, so war das ein unaufhörlich krampfhaftes Zurückweichen vor sich selber. Der rastlose Zug des Eroberers, das unbezähmbare Verlangen nach Menschenbeute setzt den ungeheuren Druck einer sich selbst entfremdeten Individualität voraus, die sich nach Außen expandieren mußte, wofern sie nicht ihr eigenes Gehäuse sprengen wollte. Aber nicht bloß dem Eroberer verwandt, wo er ihn am tiefsten verpönte: Kleist war noch mehr, oder noch weniger. In seiner Erotik lag nicht allein Furcht vor der Einsamkeit, sondern zutiefst wurzelte in ihr ein unbezwinglicher Racheinstinkt. Es war neben dem Wunsch, sich im Mitmenschen bejaht zu sehen, von der Geliebten, von der unbegrenzten Hingabe der Geliebten seinen Wert zu empfangen, auch der bewußte Wille zur Zerstörung des anderen Teiles, der Wille, sich an ihm für eigene Schwächen frei zu halten. Eifersucht ist Rache: und jede Erotik, die befriedigt sein will, und der gleichwohl die schale Kost der Alltagsleidenschaft nicht genügt, sättigt sich darum schließlich an dem Affekte der Rache.

Kleist aber war der Dichter der Rache. Sie beherrschte ihn innerhalb der Erotik und außerhalb der Erotik. Denn der Affekt der Rache ist am heftigsten dann, wenn er nicht erst durch das Verhalten des Andern ausgelöst werden muß, sondern der Sprengstoff im Rächer selber dauernd angehäuft ist. „Die Familie Schroffenstein" ist die Tragödie der Rache. Penthesilea rächt ihr Geschlecht an Achilles, ihre Liebe wirft sie hin, um ihn zu besiegen. Eine Figur, wie Kunigunde von Thurneck hat bloß durch denselben Instinkt ihren matten Schimmer von Natürlichkeit behalten. In der „Hermannschlacht" offenbart sich die ganze Tiefe des Affektes: Dieses Hasses ist bloß ein Mensch fähig, der von ihm in allen drei Dimensionen seines seelischen Lebens erfüllt ist. Die kind-

liche Naivität Hermanns und Thusneldens verknüpft mit jener beispiellosen Grausamkeit, die ihr Opfer lächelnd und heiter zerfleischt, Szenen wie die Verurteilung des Septimius, die Behandlung des Varus und die Ermordung des Ventidius im Bärenkäfig, zeigen diese Züge mit sprechender Deutlichkeit. Und endlich das Käthchen von Heilbronn: Das war Kleistens heimliche Sehnsucht; der erotische Zwang, die hündische Anhänglichkeit, die sich selber preisgibt, der Verzicht auf alles, was nicht *sein* Wille ist.

Damit aber erschließt sich das Wesen Kleistens in einem neuen und noch düstererem Lichte. Der Wille zur Macht über den andern ist, auf so schwindlige Höhe getrieben, das endgiltige Bankerott eigenen Wertes. Es ist Flucht vor dem eigenen Selbst, umgesetzt in Rache. In diesem Umsatz liegt aber eine weit furchtbarere Möglichkeit, als die des Eroberers: der Verbrecher. Der Verbrecher nämlich flieht sich selber, denn er haßt sich im tiefsten Grund seiner Seele. Allein er sucht sich vom Zwange des Selbsthasses zu befreien, indem er in einer fremden Persönlichkeit die eigene zerstört; er ringt, sich damit vom Problem seiner eigenen Ichheit zu befreien, indem er es auf den Mitmenschen abwälzt. Das gemeinsame Maß für den Eroberer und den Verbrecher, gleichzeitig dasjenige, was sich in den tiefsten Falten der Kleistschen Seele verbirgt, heißt *Unvermögen zur Einsamkeit*.

Ich habe davon gesprochen, daß sich Kleistens Verhältnis zur Erotik, zum Weibe, in seinem Verhältnis zum Universum wiederholt. Nunmehr als Abschluß meiner psychologischen Analyse der Einsamkeit, zugleich als tiefste Vertiefung des Problems, werfe ich einen Blick auf das *Weltbewußtsein* eines Mannes, der — ein Erbe des Kainitischen Fluches — unstet war und flüchtig — vor sich selbst.

Die Kantische Erkenntnistheorie trieb Kleisten zur Verzweiflung. Er konnte darüber nicht hinwegkommen, daß Kant den Kern der Erscheinungen, das Ding an sich, dem mensch-

lichen Geiste verschloß. Was ist die Wurzel dieses Entsetzens? Ich sage: wiederum nichts anderes als die Furcht vor der Einsamkeit.

Was nämlich den Menschen von jeher am meisten vom Idealismus abgehalten hat, ist lange nicht so sehr die konkrete Befürchtung, es könne damit die phänomenale Welt an Wirklichkeit, das heißt aber eine Einbuße an Dignität erleiden, als die ungeheure Steigerung, die der Begriff des Subjektes erhält. Freilich ist der Mensch subjektiv über die Maßen, aber er gesteht es sich niemals ein, gibt sich niemals darüber Rechenschaft. Er ist sogar das Gegenteil davon, was der Idealismus will. Seine Subjektivität besagt, daß er im Subjekt befangen ist, während der Idealismus dasselbe aktiv und unabhängig *setzt*.

Man perhorresziert den Idealismus im selben Maße, als man nicht die Kraft und den Mut zu dem eigenen Selbst, den Glauben daran besitzt. Daß nämlich die Objekte den Charakter stolzer Selbstherrlichkeit verlieren und dem Subjekt einverleibt, ihm immanent werden sollen, scheint das nicht einen Imperativ des folgenden Inhaltes in sich zu schließen: „Du hast die Verantwortung über eine ganze Welt auf dich genommen; sieh also zu, ihrer wert zu werden!“ Ob sich auch dieser Imperativ gleichmäßig über alle Vernunftwesen verteile, er schließt auch dem Einzelmenschen so tief die Mysterien seines Innern auf, daß er sich schaudernd abwendet und wieder in den Schoß des Realismus flüchtet. *Haß gegen den Idealismus ist Furcht vor der Einsamkeit.* Der Mensch will nicht, daß das Subjekt sich mächtig über das ganze Universum expandiere, ihm graut vor dieser einsamen Größe und er wünscht in der soliden Gegenständlichkeit der Phänomene ein Gegengewicht gegen den Druck des eigenen Subjektes zu gewinnen. Darum zittert er am meisten vor dem Abgrund des Solipsismus: nicht aus

Liebe zum Nächsten, aus Gemeinschaftsinstinkt, aus sozialem Gefühl, wie er sich so gern vortäuschen möchte. Das Elementare dabei ist die Furcht vor der grenzenlosen Möglichkeit, allein, einsam im unendlichen Raum zu sein.

Deshalb legt der Mensch ein so großes Gewicht darauf, daß vor allem der Mitmensch sei, unabhängig von seiner eigenen Existenz, dann aber, daß die Objekte eine wahre, gegenständliche Existenz führen außerhalb des sie umspannenden Bewußtseins. Der Realismus auch des gewöhnlichen Mannes ist wohl weit weniger naiv, als es den Anschein haben möchte; ist er auch nicht bereits durch Reflexion durchgegangen, so entspringt er immerhin dem triebhaften Sich-Losringen von dem eigenen Selbst. Draußen ist der fixe Pol, die Stütze, wenn drinnen auch alle Elemente gegen einander stehen. Das Subjekt verkleinert sich gewaltsam selbst und möchte, wo möglich, zum Punkte zusammenschrumpfen. Mit einem Raffinement sondergleichen legt er Hand an sich selber. Der sprechendste Ausdruck für diese Selbstflucht ist der Materialismus: kein bloßer metaphysischer Mißgriff, keine einseitige Überschätzung bestimmter Gruppen von Phänomenen, sondern der perfideste und tückischste Angriff auf den Wert des menschlichen Subjekts. Bloß die dumpfe, vernunftlose Stofflichkeit ist Herrin aller Dinge im Reich der Natur und im Reiche des Geistes; und auf des Menschen Seele fällt nichts als ein mitleidsvolles Lächeln ab. Das ist das Erlösungsbedürfnis des Menschen, der sich im höchsten Maße untreu geworden ist; die Selbstbefreiung des Sklaven.

Ein guter Teil davon war auch in Kleist. Das zeigt sein Verhältnis zu Weib und Welt. Dort Despot aus Furcht vor der Einsamkeit; hier Knecht aus Furcht vor der Einsamkeit: und damit abermals ein lebendiges Argument dafür, daß beides im letzten Grunde identisch und eins ist. Es war also dasselbe Motiv, das ihn auf einer Seite nach Leibeigenen

der Liebe dürsten ließ und welches andererseits in ihm den Glauben groß züchtete, daß die Außenwelt den Menschen wie mit einem unverrückbaren Wall unabhängiger und absoluter Existenzen umgürte. Erst log er sich zum Werte empor: Kleist der Erotiker. Dann verurteilte er sich offen zur Wertlosigkeit: Kleist der Denker. So ist er der nimmermüde Fahnenflüchtling der Einsamkeit. So ist er der Wertfrevler im großen Stile.

Aber um einmal losgelöst von persönlicher Unterlage, von all den seltsamen und sehnsüchtigen Nachtwandlern, den Grabbe, Lenau, Kleist, unser eigentlichstes Problem, das des Individualismus, das wir hier eben in das Problem der Einsamkeit einmünden sahen, so weit als uns möglich zu vertiefen, muß ich noch einmal an den Begriff des Idealismus rühren, der diesen Untersuchungen einen würdigen Abschluß geben soll. Scheint es nicht Vernunfthochmut, scheint es nicht ein Exzeß der Eitelkeit, dem Subjekt so unermeßlichen Wert zuzusprechen und vom Objekt als einem Nebenprodukt, als einem für dasselbe beinahe Gleichgiltigen zu sprechen? Und habe ich nicht selber alles, was eitler Selbstverherrlichung entsprang, was das Willkürlichste, Persönlichste an die Oberfläche gelangen läßt, alles Virtuosentum des Geistes bedingungslos und als dem Geist des echten Individualismus abträglich verurteilt? Sicherlich, und der Idealismus darf auch nie und nimmer in diesem Sinne gedeutet werden. Ich nenne hier in tiefer Ehrfurcht den erhabenen Namen Kantens. Er ist der Schöpfer der idealistischen Weltanschauung, aus der der einzig mögliche, ethische Individualismus, der nicht Selbstvergötzung noch Persönlichkeitskult ist, entspringt. Absolut sind allerdings nicht die Objekte. Aber absolut ist auch nicht das Subjekt in seiner kleinlichen Selbstsucht, in seiner empirischen Begrenztheit. Sondern allein der Wert ist absolut, und der Mensch bloß als Träger höchsten religiösen und moralischen Wertes. Sub-

jekt, Persönlichkeit, Genie sein, heißt also nicht Freibeuterei treiben, es heißt, eine Verpflichtung auf sich nehmen und in sich selber ein Forum sittlicher Verantwortung tragen. Es heißt aber auch, allein, einzig, ungeteilt diese Aufgabe vollbringen. Der Mensch, dem das Pathos der Einsamkeit offenbar geworden, ist zugleich derjenige, dem die Idee des höchsten Wertes zueigen wurde.

Solange so tiefe Erkenntnis nicht im Geiste der Menschheit Eingang findet, gibt es keine Einheit von Ideal und Wirklichkeit. Und es wird so lange der Idealist in das Reich der Träume flüchten, der Realist aber das Ideal verspotten. Einstweilen erneuert sich Stunde für Stunde das tragische Schicksal der Romantik; die an der Realität zerbrach, weil sie den wahren Wert nicht im menschlichen Subjekt zu finden vermochte.

Erst damit stehe ich am Abschluß meiner Arbeit, und ich darf sagen, daß meine Aufgabe vollendet ist. Diese hat nämlich in erster Linie darin bestanden, nach konkreten Merkmalen den Begriff der Persönlichkeit zu entwickeln und so das Problem des Individualismus zu ergründen. Immer klarer hat sich der Begriff des einsamen Menschen, als desjenigen, der der universellste und gleichzeitig die größte Last der Verantwortung auf sich genommen hat, aus diesen Analysen emporgerungen. Dem Einsamen ist der Wert Wirklichkeit geworden.

Er hat den Mut zu sich selber, er lügt nicht mehr, er erniedrigt sich nicht mehr zum Sklaven, um von sich los zu kommen. In diesem Sinn hat er den Staat überwunden und darf sich sagen: In freier Verantwortlichkeit gehöre ich mir selber. In ihm ist alles Wert, alles Persönlichkeit und darum verlangt er nicht, in Kirche und Staat, nach einer äußeren Objektivation solchen Wertes mehr. Unsere Zeit weiß noch nichts von so hehrem Selbstbewußtsein. Sie vergöttert den

Staat, sie will regiert, tyrannisiert, von außen gemeistert sein, auch wo sie den Sozialismus und das Ende der Klassenherrschaft proklamiert. Der Anarchismus ist kein wahrer Befreier: er ist ein Rebell, der mit seinen Ketten klirrt. Der einsame Mensch ist kein Gegner, sondern ein gläubiger Bekenner des Gesetzes, aber jenes Gesetzes, das von Innen kommt und nach Innen geht.

Er ist auch frei in künstlerischem Schaffen. Er erliegt nicht mehr der Wucht der Phänomene, er fühlt sich ihnen überlegen und gegen ihren Ansturm gefeit. Ihre Fülle berauscht ihn nicht mehr, er weiß, daß er selber unendlich mehr bedeutet. Er ist sich selber offenbar geworden. Deshalb ist er der tragische Mensch. Er hat sein Subjekt als ein Gegenüber der Objekte, als ein mit ihnen in ewigem Zwiespalt begriffenes entdeckt. Und so ziehen innere und äußere Phänomene nicht mehr in epischer Anschaulichkeit an ihm vorüber, ohne daß er sie in eine Beziehung zu sich selber brächte. Er fühlt sich als ihren bewußten Mittelpunkt, er läßt das Senkblei in eigene Tiefen tauchen. Naturalismus und Impressionismus sind ihm überwundene Halbheiten, eben weil er den Sinn des Subjektes und damit den tragischen Charakter des Universums erfaßt hat. Das Subjekt nämlich in seiner stolzen Einsamkeit weiß sich den Phänomenen gegenüber frei. Da es aber dennoch dieses Bewußtsein der Freiheit sinnlich nie realisieren kann, sondern in Phänomenen befangen bleibt, wird es tragisch.

Der einsame Mensch ist auch Herr im Reiche des Glaubens. Hier zählt man unter denen, die den Namen Gottes zum Bösen oder Guten im Munde führen, die meisten Knechte und die wenigsten Freien. Nicht bloß dem Römer, dem Menschen überhaupt ist Religion zunächst Gebundenheit. Groß ist die verführende Kraft des Dogmas, in ihm begibt sich das Individuum aller Verantwortlichkeit. Aber auch daneben

gibt es zahlreiche Abwege, die zu gleichem Ziele leiten. Der Pantheismus läßt Welt, Gott und Ich in Eins verschmelzen und nährt so im Subjekt die Illusion, gottgleich zu sein, ohne es erst zu werden. Er löscht die Grenzen, die Differenzen: er nimmt dem Menschen seine Einsamkeit. Ähnlich, wenngleich auf anderem Wege der Theist, der sich gewaltsam in Abhängigkeit von dem Schöpfer aller Dinge setzt. Dieser läßt die Distanz so unermeßlich werden, er zeichnet die Grenzen so stark, daß von einem Einswerden mit dem göttlichen Prinzip nicht mehr die Rede sein kann. Somit begibt auch er sich seines Wertes und seiner Einsamkeit. Wahrer Glaube ist Schöpfung des religiösen Ideales aus sich selber heraus und Verwirklichung desselben in sich selber.

Der einsame Mensch ist ebenso Herr in der Erotik, Herr *über die Erotik*. Hier nämlich verhält es sich analog wie in Staat und Kirche. Nicht bloß verklärt er, sondern er *überwindet*. Von der groben Sexualität der Massen abgesehen, die rein und ohne Rest im Zwecke der Fortpflanzung aufgeht, wies sich als tiefste Stufe der Erotik, die erobernde, herrschsüchtige Liebe. In unermeßlicher Höhe drüber erhob sich Dantescher Madonnenkult, die Vergöttlichung des Weibes, in dem der Mann die verstreuten und gebrochenen Lichtstrahlen der eigenen Göttlichkeit wieder sucht. Aber auch das ist noch Illusion. Es ist ein Loskommen von sich selbst, eine Entäußerung von seinem Wollen und Sollen. Der Liebe ist die größte und sehnsüchtigste Möglichkeit gegeben, seiner Einsamkeit zu entgehen. Gegen diese Erkenntnis setzt sich die jüngste Generation am heftigsten zur Wehr: an den alleinigen, höchsten Wert der Erotik zu glauben, ist ihr ein unveräußerliches Seelenbedürfnis. Die Überzeugung, daß Moral und Kunst sich gleicher Weise auf der Sexualität aufbauen, tritt in den verschiedensten Formen auf, bald als nüchterner Evolutionismus, bald als dionysische Weltauffassung. Alles wird dem Genius der Gattung preisgegeben: daher auch der Zug zur

Masse, daher der eminent sozialethische Charakter unseres Zeitalters. Es ist, in wenig Worte gefaßt, wieder Unvermögen zur Einsamkeit, das sich hier schöpferisch bekundet.

Ist so das Problem des Individualismus der Grundinhalt meiner Schrift, die die Ergebnisse meines zum Teile analogen Zwecken gewidmeten Nietzschebuches weiterführt, indem sie die Persönlichkeit dort als den historischen, hier als den einsamen Menschen definiert, so treten erst in zweiter Reihe die einzelnen Probleme, in die sich jenes gliedert, das des Staates, der Kunst, der Religion und der Erotik als Selbstzweck hervor. Und auch da glaube ich einiges dazu beigetragen zu haben, was ja höchstes Ziel jeder Kulturphilosophie bleibt: die Wirrnisse der Gegenwart an der Vergangenheit zu begreifen und zu klären. Ich müßte den Inhalt der einzelnen Kapitel vollinhaltlich reproduzieren, um diesen Anspruch zu begründen. Staat, Kunst, Religion und Erotik enthüllten sich als Projektionen des Individuums aber zugleich als Motive seiner Selbstbefreiung, der Befreiung vom geheimen Schmerze seiner Einsamkeit. Denn an sich selber leidet der Mensch, der der sozialen Ausgleichung bedarf, und in der objektiven Staatsmacht nach einem künstlichen Gleichgewichtszustand ringt. An sich selber leidet der Mensch, der von der Kunst ein Sichvergessen in der Fülle der Phänomene erhofft. An sich selber leidet der Mensch, der im Gefühl der Abhängigkeit von der Gottheit Frieden finden zu können wähnt und am tiefsten derjenige, der liebt oder geliebt sein will. Damit glaube ich den Schlüssel zu den einzelnen Problemen gewonnen zu haben, die heute die Menschheit so tief bewegen. Und es war nunmehr möglich teils von einer Läuterung, teils von einer Überwindung des Staates, der Kunst, der Religion und der Erotik zu sprechen.

Ebenso glaube ich in der Analyse der Persönlichkeiten, die uns der Reihe nach beschäftigten, das Gleichgewicht zwischen Individuum und Problem glücklich erhalten zu haben,

indem ich beide einander möglichst zu akkomodieren suchte, das heißt, indem ich den tieferen Geist zur Lösung der tieferen Frage heranzog.

Gentz ist der am wenigsten problematische. An ihm durfte darum die Analyse eines psychologisch verhältnismäßig einfachen Problemes, wie des Staates, ansetzen. Seine Seele ist ein klar durchsichtiges Medium. Persönliches und Sachliches läßt sich hier ohne Mühe auseinanderhalten.

Auch Grabbe ist wenig Problem. Er ist eher intensiv als tief, er ist affektvoll aber nicht kompliziert. Er ist mit einem Worte kein Tragiker. Aber in ihm lebte eine starke Sehnsucht nach Persönlichkeit. Und so sehr es ihm auch versagt blieb, sie künstlerisch zu verwirklichen, so nahm er immerhin inneren Anteil an ihr.

Weit tiefer gründet sich Lenaus Schaffen. Er diente einer Idee, zu der er die Realität emporheben wollte. Diese Idee, die des höchsten Seins, steht in naher Beziehung zum Problem des Individualismus. Lenau litt unter seiner eigenen Individualität, darum ist er ein tragischer Künstler; seine Menschen leiden wie er, es sind keine vertrauensvollen Weltstürmer wie die Grabbeschen Helden, sondern Menschen, die mit krankem Gemüt durch die Welt gehen und sich nach tiefer Heilung sehnen. Er suchte aber der Tragödie zu entrinnen, anstatt sie zu Ende zu leben: die Fahnenflucht zur Religion war ein großer Akt der Verleugnung, und es war die edelste Konsequenz seines Schicksals, wenn er daran Schiffbruch erlitt. Jedes Ideal ist eine Lüge, sobald es bloß dem Menschen Schutz bieten soll, und einer psychischen Bedürftigkeit Heilung schaffen, also Lücken ausfüllen soll. In dem Verzichte auf alle Illusionen, so groß auch ihr Erhaltungswert sein mag, liegt der Idealismus einer Weltanschauung, denn die Zerstörung der Illusionen enthält bereits einen Appell an das Ideal der Wahrheit. Le-

nau nahm zum Theismus seine Zuflucht, er suchte sich gegen seine Schwächen zu retten, verewigte sie aber damit. Was er Gott schenken wollte, darum hatte er sich selber verkürzen müssen. Er vergaß aber, daß er es Gott geschenkt hatte und hielt nun seinen eigenen Wert für ein Geschenk aus Gottes Hand. Er zerstörte seine Freiheit und begab sich in Abhängigkeit, er zerstörte sie, weil er zu wenig stark war, sie zu glauben und zu schützen. Das Mittel sich zu erheben war für ihn ein Mittel, von sich loszukommen. Also war es eine bewußte Abkehr vom wahren Prinzip der moralischen Wertungen und eine Verleugnung des Individualismus, der diese Werte schafft.

Das tragische Moment der seelischen Entzweiung ist bei dem Tragiker Kleist noch stärker ausgeprägt als bei dem Lyriker Lenau. Es ist hier schwerer zu bestimmen, denn es liegt verborgener und nimmt kompliziertere Formen an. Das Gefühl des eigenen psychischen Mangels ist bei Kleist potenziert zum heftigsten Selbsthaß, um so heftiger war in ihm der Drang, sich seiner zu entäußern. Er äußerte sich aber nicht wie so häufig im Affekt des Mitleids: denn das Mitleid liebt, indem es leidet; Kleist aber wollte dem Leid in der Liebe entgehen. Er wollte sich selber in den anderen zum Glauben an sich zwingen. Zur Lüge des Wertes gesellte er den Raub des Wertes. Er bewegte sich zwischen zwei moralischen Abgründen: er verheimlichte sich seine Schwäche und den gerechten Haß dieser Schwäche, und er wollte andern, indem er sie zwang, die Verantwortung aufladen. Die Tragik des Individualismus führte ihn also zur Illusion in der Erotik. Er ist der Künstler derjenigen, die sich nicht suchen und finden, sondern vergessen wollen, die ihre echte Sehnsucht hinter sich werfen und vorwärts bloß nach Bildern der Traumwelt greifen.

So vertiefte sich das Problem des Individualismus zusehends in den Menschen und Gedanken, die nach der Reihe

entwickelt wurden. In bestimmter Hinsicht führte Kleist wieder auf erhöhter Basis zu Gentz hinüber, da das Problem der Sexualität das der Sozialität und des Staates vorbereitete, vertiefte und ihm überhaupt eine philosophische Unterlage gab. Es bietet eben jede einzelne Studie zugleich den Leitfaden zum Verständnis der anderen. Die Probleme des Staates, der Kunst, der Religion und der Erotik klären sich wechselseitig, zumal sie ihre gemeinsame Basis im Grundproblem des Individualismus haben. Dieses ist vor allem unentbehrlich für die kritische Darstellung der Romantik. Darum mußte man jedes der zur Behandlung gekommenen Probleme auf dasselbe reduzieren, ihm die bestimmenden ästhetischen und ethischen Wertungen entnehmen. Die Romantik enthüllt sich einer eindringenden Analyse eben als ein grandioser Versuch, neue Werte zu schaffen. Das Wertproblem rückt von selber aber in die Nähe des Individualismus; ist der menschliche Wert selber wahr und in sich begründet und darum mehr als ein Konglomerat von Teilerfahrungen, die wohl das Erkennen relativ bereichern können aber keinerlei wertspendende Kraft besitzen, so muß er dem Individuum als solchem zukommen und nicht erst durch das Medium der Sozialität aus dem Nichts zum Leben erweckt werden. Man muß den Willen und den Mut zur Einsamkeit besitzen, wenn man Anspruch erhebt auf individuellen Wert. Die Religion gibt dem Menschen keinen Wert, sondern er schenkt ihn der Religion. Die Liebe adelt nicht den Menschen, sondern der Mensch die Liebe. Im Subjekt mündet also die Wertbetrachtung und vom Subjekt muß sie ihren Ausgang nehmen. Daher rührt auch der subjektivistische Charakter der Romantik, die diese Wahrheit ernst nahm und nicht hinter den täuschenden Phrasen der sozialen Ethik verhüllte.

Damit glaube ich aber den höchsten Zweck meines Buches gefördert: das Kulturbewußtsein der Gegenwart geweckt zu haben. Ist sie einmal über ihre Probleme im klaren,

über die täuſchenden Modephraſen Herr geworden, dann erwächſt ihr auch die Kraft, das Ideal aus dem Nichts zur Wirklichkeit umzuſchaffen. Sein Name iſt Individualismus. Lange freilich war die Geſchichte unſerer Zeit die Krankheitsgeſchichte dieſes Ideales. Aber wo einmal die klärende Vernunft den Widerſtand der Maſſe überwindet, da iſt die Kriſis überſtanden. Denn es gibt keine Erkenntnis, die nicht zugleich Geneſung wäre.

Namenregiſter.

A.

Ahasver 132, 133, 134.
Alexander d. Gr. 160.
Anzengruber 81.
Arioſt 135, 143.
Arndt 4.

B.

Baader 109.
Beethoven 72.
Bellamy 51.
Bierbaum 21, 84, 194.
Blumenthal 81.
Bodin 35.
Boisguillebert 37.
Buckle 37.
Buddha 161.
Büchner 157.
Burke 31, 32, 33, 39, 40.

C.

Campanella 51.
Carlyle 44, 158.
Cäſar, Julius 160.
Chamberlain 18.
Chateaubriand 11.
Chriſtus 151, 164, 195.
Comte 8, 181.
Cromwell 38, 160.

D.

Dante 107, 197.
Darwin 17, 48, 182.
Dehmel, Rich. 84, 195.
Dühring 159, 181.

E.

Eichendorf 5
Engels 43.

F.

Fechner 141.
Feuerbach 42, 144, 179.
Fichte 5, 14, 42, 178.
Filmer 36.
Forſter, Georg 39.
Fouqué 4.
Frank, Sebaſtian 168.
Freitag 81.

G.

Görres 11.
Goethe 4, 5, 11, 63, 79, 84, 95, 107, 146, 150, 170, 171.
Giordano Bruno 141, 142, 143, 144.
Gottſchall, Rudolf 86.
Grillparzer 95, 108.
Groth 81.
Grün, Anaſtaſius 126.

H.

Haller, Ludw. v. 44.
Hebbel 82, 83, 86, 95, 100, 120, 190.
Hegel 5, 42, 48, 62, 178, 179.
Heine 129—132.
Herder 39.
Heyſe, Paul 79, 81.
Hobbes 36.
Homer 72, 96.
Humboldt 11, 17.

I.

Jacobi 109.
Ibſen 95, 100.

K.

Kant 5, 11, 14, 16, 22, 41, 53, 63,

83, 108, 109, 119, 138, 146, 174, 178, 212.
Keller, Gottfried 126.
Klopſtock 39.
Knox 36.

K.

Lagarde 168.
Laſſalle 43, 44.
Leibniz 14.
Lindau 81.
Lionardo da Vinzi 148.
Locke 36, 37.

M.

Macchiavelli 35.
Marx 43, 44.
Meyer, Conrad Ferd. 81.
Michelangelo 136, 141, 145, 148.
Mill 80.
Möſer, Juſtus 31, 39.
Moleſchott 157.
Montesquieu 38.
Moſes 162, 163.
Müller, Adam 11, 26, 29.
Müller, Johannes 26.

N.

Napoleon 21, 38, 87, 110, 111, 112, 113, 114, 160, 207.
Newton 37.
Nietzſche 48, 50, 51, 59, 82, 83, 84, 140, 171, 183.
Novalis 4.

O.

Oſtwald 17.

P.

Plato 48, 144.
Proudhon 44, 180.

R.

Raffael 136, 137, 138, 145.
Reuter 81.
Roſegger 81.
Rouſſeau 38, 50.
Ruskin 44, 158, 180.

S.

Savonarola 88, 132, 134, 145, 146, 148, 156, 169.
Schelling 5, 16, 109.
Schenkendorf 5.
Scherer, Wilh. 85, 86.
Schiller 39, 53, 95, 101, 108, 109, 126.
Schlegel 4, 5.
Schleiermacher 5, 158, 174, 175.
Schlözer 39.
Schnitzler 21, 194.
Schopenhauer 5, 48, 83, 108, 109, 140.
Sidney 36.
Spencer, Herbert 50, 80.
Spielhagen 79, 81, 101.
Spinoza 141, 170.
Stirner 51.
Stolberg 39.

T.

Thomas v. Aquino 36.
Tieck 4, 5, 93.
Turgenjeff 157.

V.

Varnhagen 11.
Vauban 37.
Vogt 157.
Voltaire 38.

W.

Wagner, Rich. 72, 82, 83, 100, 204.
Waſſermann, Jac. 194.
Werner, Zacharias 108.
Wieland 39.
Willbrand 81.
Wundt, Wilh. 14.

Z.

Zola 182, 183.

Sachregiſter.

A.

Abhängigkeit 173.
Äſthetik, die moderne als Atavismus 116.
Allgemeines 1.
Antinomie im Staatsbegriffe 56. Schlichtung der Antinomie 57.
Arbeitsteilung 12.
Aufgabe der Zukunftsreligion 166.
Ausgleich 121.
Autonomie 175, 178, 182.

B.

Bedeutung Gentzens 8 f.
Berufung Moſis 163.

C.

Chriſtentum und Antiſemitismus 159. Chriſtentum und Buddhismus 168. Chriſtentum und Heidentum 148. Chriſtentum als Weltreligion 167.

D.

Darſtellung, naturaliſtiſche und impreſſioniſtiſche 117.
Deutſchland, das alte und neue 77.
Dilettantismus 12. Moderner Dilettantismus 15.
Don Juan und Fauſt 87. Grabbes Don Juan 90. Das Don Juan-problem 91. Don Juan und Dante 92.
Dramen Grabbes 111 f.
Drittes Reich 176.

E.

Einheitlicher Geiſt der Lenau'ſchen Lyrik 128.
Einheitscharakter der romantiſchen Kultur 17 f.
Einſamkeit und Erotik 206. Einſamkeit des Eroberers 208. Einſamkeit und Individualismus 212. Der einſame Menſch 214 f.
Entartung der Kirche 69.
Entwicklung des Liberalismus 37. Die Entwicklung der Lenau'ſchen Weltanſchauung und Kunſt unter dem Geſichtspunkte des religiöſen Problems 145.
Epigonen, Spielhagen und Heyſe 79.

Erotik als Wille zum Wert 198. Erotik und Individualismus 199.
Ethische Wertung 62.
Evolutionismus 43, 71 f.

F.

Fahnenflucht 154.
Faustproblem 89, 150.
Fécondité 183.
Fortschritt, die Frage, ob ein Fortschritt bestehe 71. Der Fortschritt bei Masse und Genie 72. Fortschritt und Individualismus 73.
Französische Revolution 39 f.
Fundament des echten Glaubens 155.

G.

Geist der Erotik und Dramatik 96.
Genie und Menge 58. Genie und Talent 10.
Gentzens Bedeutung 8 f. Erotik 20 f. Unsterblichkeitsbedürfnis 23. Kulturprogramm 27 f. Sein Verhältnis zur französischen Revolution 29. Staatstheorie 33 f.
Gesellschaftsvertrag 30 f.
Grundformen der Erotik 196.

H.

Heimatskunst 82.
Historie als Mittel und Selbstzweck 95.
Historische Entwicklung der Staatsidee 35. Die historische Dichtung 94.

I.

Idee der Menschheit und Freiheit 185.
Ideal des Religionsstifters 186. Ideal und Wirklichkeit 191.
Idealismus und Materialismus 80. Idealismus und Einsamkeit 210.
Impressionismus und Naturalismus 116. Grabbe als Impressionist 115.
Individualismus 47. Der Individualismus in Wissenschaft, Kunst und Religion 55. Individualismus und Antiindividualismus 56. Kirche und Individualismus 67.
Individualistische und soziologische Methode 7. Der antiindividualistische Charakter des Staates 52.
Johannes-Evangelium 167 f.
Judentum und die neue Religion 177.

K.

Kirche und sinnliche Realität 70.
Kosmopolitismus und Nationalismus 4.
Kritik, Grabbe und die Kritik 86.
Kunst und Historie 94. Die Kunst das Symbol der Ethik 139. Kunst und Spieltrieb 101.

L.

Liberalismus und Religion 156.
Liebe und Sexualität 193. Liebe und Lüge 202.
Literarhistorie, Lenau und die Literarhistorie 129.
Literarische Revolution 78.
Lyrik und Stimmungskunst 103.

M.

Menschheit als Idee und Gattung 182.
Methode der Historie 6.
Milieu und Subjekt 96.
Militarismus 52.
Moderne, Grabbe und die Moderne 85. Lenau und die Moderne 129.
Mord und Liebe 151.
Mutterschaft und Ästethik 137.
Mystik 5. Mystik und Rationalismus 149.

N.

Nationalismus 4.
Natur und Erotik 146.
Naturalismus. Grabbe und der konsequente Naturalismus 118. Naturalismus und Symbolismus 101.

O.

Objektive, materielle Gleichheit 33.

P.

Pantheismus 169 ff.
Persönliches 10.
Persönlichkeit und Idee 160.
Pessimismus 147.
Politik und Religion 163 ff.
Polyhistorie 13. Polyhistorie und Philosophie 14.
Phrase der Weltbejahung 140.
Problem des Judentums 133. Problem des höchsten Daseins 156. Problem der Zukunftsreligion 168. Problem der Erotik 187. Das Problem des Individualismus als Problem der Einsamkeit 212 f.

R.

Rationalismus und Konservatismus 26. Rationalismus und Mystik 5.
Reaktion und Indifferentismus 157. Die Reaktionären 44.
Realismus 2 f., 153. Der naive Realismus 211.
Religion der Zukunft 156 f. Religion und Kulturbewußtsein 158. Die Religion der Menschheit 181. Die Religion der Menge 184. Religion und Ethik 166. Religion und Offenbarung 167. Religion und Persönlichkeit 172.

Religionsproblem 172.
Religionsſtifter 158, 162, 167, 184. Religionsſtifter und Politiker 163, 165.
Religiöſe Auserwähltheit 162. Das religiöſe Genie 161.
Renaiſſance und Romantik 134. Tragiſcher Geiſt der Renaiſſance 143. Renaiſſance, Romantik, Gegenwart 145.
Reſumé 45, 217 f.
Romantiſche Ironie 131.

S.

Schuldproblem der romantiſchen und der modernen Kunſt 109.
Scherz, Ironie und Satire 93.
Selbſtbeobachtung als Korrelat der Vielſeitigkeit 19.
Selbſtmord und Liebestod 203 f. Selbſtmörder 203.
Sendung Moſis 162.
Senſualismus 140. Senſualismus und Renaiſſance 144.
Sexualismus in der neuen Kunſt 194.
Sozialismus 43, 47, 179 f. Das ſoziale Drama 99. Sozialismus und Individualismus in der modernen Kunſt 100.
Spinozismus 169, 171.
Staat und Klerus 36. Staat und Kirche 46, 68. Staat und Fortſchritt 48. Nietzſches Wort über den Staat 49. Staat und Individualismus 51. Der Staat als Kulturwart 53. Staat, Kultur und Individualismus 54. Staat als ſittliches Inſtitut 60. Staat als Abſtraktion 64. Das Weib und der Staat 65. Staat und Judentum 66. Staat, Kunſt, Religion und Erotik als Projektionen 216. Das Staatsproblem 24.
Stimmungskunſt 97. Schwäche der Stimmungskunſt 105.
Stimmung und Symbol 107.
Subjekt und Kunſt 102.
Subjektive, formelle Gleichheit 33.

T.

Tragiſcher Geiſt der Renaiſſance 143. Das Tragiſche in der Romantik 108.
Traum und Wirklichkeit 189. Traum und Leben 192.

U.

Unendlichkeitsproblem 142.
Unvermögen zur Einſamkeit 209.

V.

Verbrecher und Eroberer 209.
Verhängnis Fauſtens und Schuld 155.
Verismus und Naturalismus 113. Grabbe kein Veriſt 114.
Vielſeitigkeit 11 f. Vielſeitigkeit als Grundzug der Romantik 16.

W.

Weltanſchauung 125. Mittelalterliche Weltanſchauung 135.
Weſen des Geſetzes 59.
Wille zur Macht und Freiheit 152.

Z.

Zerſtörungstrieb 200.
Zionismus 66.

7676. Deutſche Buch- und Kunſtdruckerei, G. m. b. H., Zoſſen—Berlin.

Verlag von Ernst Hofmann & Co., Berlin W. 35, Derfflingerstr. 16

Von demselben Verfasser erschienen:

Nietzsches Lehre

in ihren Grundbegriffen.

Die ewige Wiederkunft des gleichen und der Sinn des Übermenschen.

Eine kritische Untersuchung.

141 Seiten. — Großoktav — Mk. 3.20 = Kr 3,70

Gegenwart: Wien beschert uns seit einiger Zeit philosophische Köpfe von ganz besonderer Schärfe und verwegener Feinheit des Urteils, wir zögern nicht, Ewald in diese Reihe zu stellen. Er erweist sich als ein **Nietzsche kongenialer Denker** . . . .

Josef Hofmiller in der Beilage zur **Allgemeine Zeitung, München:** Das Buch gehört zum Geistreichsten und Gediegensten der neueren Nietzsche-Literatur. Glücklich ist die Analyse des elementaren und historischen Zuges in Nietzsches Anschauung. Gut sind die Bemerkungen über den Zarathustra .... Ganz ausgezeichnet ist die Formel: „Der Übermensch ist kein Objekt, sondern eine psychologische Funktion." .... Ich empfehle Ewalds Buch einem jeden, der sich über Nietzsche orientieren will, aufs angelegentlichste.

Die Kritik hat sich in zahlreichen Zeitungen und Zeitschriften mit seltener Einmütigkeit in lobendster Weise über die Schrift ausgesprochen.

Der Verlag.

Verlag von Ernst Hofmann & Co., Berlin W. 35, Derfflingerstr. 16

„Ich stelle die Philosophen nicht als Weltbetrüger dar,
„vielmehr sind sie die ersten Getäuschten; ihr Gefühl
„und das Bedürfnis sind die Irreführenden."

Programm des philosophischen Systems

von

Dr. A. Eleutheropulos

Privatdozent an der Universität Zürich.

Grundlegung einer wissenschaftlichen Philosophie

I. **Die materielle Natur** (erscheint später)

II. **Die geistige Natur**

A. **Die individual-psychischen Erscheinungen**

1) Die Seele (erscheint später)

2) Gott, Religion
138 Seiten. Lexikon-Oktav. Preis Mk. 3.50

3) Die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn
148 Seiten. Lexikon-Oktav. Preis Mk. 3.25

4) Das Schöne (erscheint später)

B. **Die völker-psychischen Erscheinungen**

1) Wirtschaft und Philosophie

a) Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände
2. Aufl. XVI + 382 Seiten Lexikon-Oktav. Mk. 10.–

b) Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker auf Grund der gesellschaftlichen Zustände
XVI + 422 Seiten. Lexikon-Oktav. Mk. 12.–

2) Soziologie
XIV + 196 Seiten. Mk. 3.25

Die Philosophie, ein allgemeines Weltbild

(erscheint später)

„Wenn es Eleutheropulos gelingt, seine große Aufgabe zu vollenden, so ist seine Forschung **eine Peripetie der Philosophie, ein Markstein der Wissenschaft überhaupt.**" (Deutsche Revue.)